

العنصرية والاسامية في عيّنات من الوعي المشرقي

حازم صاغية *

احتكر ساطع الحصري و«حزب البعث العربي الاشتراكي»، وحركات الاسلام السياسي في طور لاحق، معظم الاهتمام الذي حظي به الفكر الراديكالي العربي في المشرق من زاوية الموقف من مسألتَي العنصرية و/أو اللاسامية. وبغض النظر عن درجات الأهمية والتأثير، فإن آخرين ممن أدلوا بدلوهم في المسألتين هاتين أو ما يحاذيهما، لم يستقطبوا إلا القليل من التناول والنقد.

أما ربط التناول النظري بمقدمات أهلية وعصبية، لا سيما في الوضع اللبناني، فيبقى أندر بما لا يقاس. وهكذا غلب ويغلب الميل إلى مواكبة الرواية القومية أو الأصولية «الصافية» بتحليلات «صافية» هي الأخرى، تجرّد الأفكار عن لحمها الحي في العلاقات الاجتماعية. والحال أن الفكرين المذكورين، القومي والأصولي، يمارسان بطبيعتهما نوعاً من «الغش» التجريدي الذي يجد التحليل ما يغريه في الوقوع فيهما. وهذا الغش إذا بلغ أعلى درجاته في حالات شديدة التجريد كحالة الحصري، فإنه حاضراً أيضاً في «العلمية» التي عبّر عنها قسطنطين زريق مثلاً، أو «التربوية» التي عمّمها، ضمن شروط ثقافية أدنى، محمد عزة دروزة.

فعلى عكس ساطع الحصري، افتقر مجايلوه من القوميين العرب إلى التماسك النظري البالغ الإحكام الذي عُرف به، وكان بذاته دليلاً آخر على تأثره بالفكر الألماني كنظام ونهج. لكن قسطنطين زريق ربما كان الوحيد في هؤلاء الذي ضاهى الحصري معرفةً، ولو قلّ عنه إيديولوجيةً وصَبّاً للأفكار في وجهة ملزمة، كما غايره في الموقع الذي احتلته القضية الفلسطينية من عمله.

* مسؤول القسم الثقافي بجريدة «الحياة»، لندن.

ذلك أن الجامعي المسيحي والفلسطيني الأصل، عُني بالجزئي الذي انطلق منه، ووصل عبره إلى الكلي العربي المفترض. وفي هذا المعنى احتل الهم اليهودي لديه حيزاً أكبر من الذي شغله في فكر زميله السوري الأصل، مع أنه لم يتفرغ له كهم أوحده.

وزريق هو من كان له تأثير واضح على الجو القومي العربي، وبالأخص الفلسطيني منه في الخمسينات. وقد أثر بصورة ملحوظة على بدليات ما عُرف تالياً بـ «حركة القوميين العرب»، لا سيما من خلال تدريسه في الجامعة الأميركية في بيروت. غير أن زريق لعب أدواراً أخرى بارزة، فكان في 1946 - 1947 وزير سورية المفوض في واشنطن وعضو وفدائها إلى الهيئة العامة للأمم المتحدة، كما رأس الجامعة السورية في دمشق إبان 1949 - 1952، ورأس مجلس أمناء «مؤسسة الدراسات الفلسطينية» في بيروت ما بين 1963 و1984، ليصير لاحقاً رئيسه الفخري.

وزريق، في هذه الحسابات الرسمية، أو الفوقية، يشبه الحصري لجهة تمثيليته، إلا أنه يشدّ عنه وعن سائر القوميين في أنه «ليبرالي قومي»، بحسب تسمية دافع هو نفسه عنها، دفاعاً عن الدستور وعن «الفرد» وحقوقه ومكانته ودوره. وهذا ما ضاعف قلّة اكترائه بإنشاء «عقيدة» متماسكة تتبنى حول أفكاره، حتى بدا تأثر «حركة القوميين العرب» به أقرب إلى الحبّ من طرف واحد. إلا أن هذا، بالضبط، ما يقلّل درجة تمثيليته بقياس الفورة الحزبية والعقيدية التي شغلت الحيز السياسي الجماهيري ما بين الثلاثينات والسبعينات.

والراهن أن الراديكالية الماركسية التي بدأ يكتسبها بعض القوميين العرب في الستينات، سريعاً ما دفعت إلى نقد بقايا تأثيرات زريق عليهم. فتبشيره بـ «النخبة»، وهو ما شاركه إياه بعض أبناء جيله، لم يقنع الذين وجدوا في نظرية «الطلّعة» اللينينية ملجأهم. لكن «الغربي»، لا السلطوي في فكر زريق، هو أكثر ما استحق النقد والادانة. ومن هذا الموقع، مثلاً، انتقد القومي العربي السابق والماركسي اللاحق، محسن إبراهيم، تقليديي الحركة على «ليبراليتهم» الغربية التي تتعارض مع الفكر الاشتراكي⁽¹⁾. وحتى جورج حبش الذي اتهمه اليسار الماركسي بالتقليدية، رأى هو الآخر، واصفاً تجربته السياسية وتحولاتها، أنه «اصطدم بالنهج الاصلاحى الذي مثله زريق»⁽²⁾.

هذه المواصفات مجتمعة تنفي عن الأخير وأفكاره بساطة الخطبة الواحدة والوجهة غير الملتوية، على ما هو قائم في فكر الحصري. فهو، كما سبق القول، مسيحي، شبه ليبرالي، ونخبوي ضعيف النزوع الإيديولوجي. وهو أيضاً وطني فلسطيني، ومن ثم قومي عربي عاش شبابه إبان احتدام النزاع على فلسطين. وإذا كانت أمهات مصادره غربية وأميركية، فهذا ما يمنح حداثيته لوناً دستورياً لم تعرفه أفكار الحصري مطلقاً.

وقصارى القول إن زريق يبدو في البعض الأكبر من نصّه، امتداداً يتيماً لأفكار النهضويين في القرن التاسع عشر، حتى أنه لم يجد موقع قدم له في السياسات القومية الراديكالية للستينات، ولا في التوجهات الماركسية اللاحقة كما أسلفنا. غير أن تراجع الوعي النهضوي في أزمنة التعبئة القومية، ما كان له إلا أن ينعكس عليه في نحو أو آخر.

وقد تمثلت التوفيقية التي انتهت إليها هذه النوازع، بالمبالغة في التعويل على القوة المادية والتنظيمية، ومن ثم رفع هذا البند إلى مصاف البند الأول في برنامج الحداثي. ومن دون أن يغفل البنود الأخرى، على ما فعل الحصري، دفعت معاناته الفلسطينية إلى تكريس الأولوية المذكورة والتشدد فيها.

وبينما حمله نازع القوة على الذهاب بعيداً في رؤية إلى العالم مفادها التضاد والثنائية المبرمة (نحن وهم...)، راحت الرؤية إياها تقتات من زاده الليبرالي وبعض اشاراته الإنسانية الصريحة. لكن إذا صح أن القوة والتنظيم كانا أكثر ما عملت الرؤية الضدية على تظهيره، فإن اللاسامية كانت أكثر ما عملت الرؤية إياها على حجب. وبدوره بدا «طبيعياً» أن يفاقم النزاع على فلسطين هذين التظهير والحجب.

ففي ذروة نضجه الفكري أواسط التسعينات، مثلاً، كتب زريق مقدمة لمجموعة أعماله، جاء فيها: «ولأن العرب لم يتطوروا كثيراً، ظلت هذه الصورة العدائية نحوهم سائدة في المجتمعات الغربية في أوروبا ثم في الولايات المتحدة بخاصة. وعلى عكس ذلك عمد اليهود الذين كانوا قد تسربوا إلى تلك المجتمعات وتعرضوا لعدائها واضطهادها بسبب انتشار المسيحية في أرجائها، إلى تمكين جذورهم فيها ونشر نفوذهم في مختلف أرجائها وقطاعاتها»⁽³⁾.

وهذا كلام يحاذي التعبير العنصري بما يحويه من مفردات قاموس عريق (التسرب، نشر النفوذ...)، لكن أيضاً بسبب تبسيطه النزاع المسيحي - اليهودي وتشويهه. مع هذا فزريق لا يقع تماماً، وفي صورة منسجمة دائماً، في التأويل العنصري، هو المحصن جزئياً بوعي دستوري شبه ليبرالي كما سبقت الإشارة.

والحال، في هذا المعنى الملتبس، أنه كثيراً ما نقل أفكاره في قالب التأويل التاريخي الذي إما أن يسير على حد السيف بين الرواية التاريخية والرواية التأميرية للتاريخ، أو أن يأخذ بمقدمات التحليل العنصري من دون أن يمضي بعيداً في استنتاجاته.

وليس من التقول أن نلاحظ، كما سنرى بوضوح بعد قليل، ضعف ثقافة صاحبها في ما خص العنصرية، واللاسامية تحديداً. وهذه مسألة لا تندرج في خانة المعرفة فحسب، إذ تتماشى مع أحد تقاليد الدستورية الغربية الذي وجد دائماً إلى جانب تقليدها الآخر التعددي والمتسامح. فتواريخ العنصرية واللاسامية من جهة، والدستورية والليبرالية والتسامح من جهة أخرى، نمت كلها نمواً تدريجياً متفاوتاً وعديم الاستواء في الكثير من الحالات.

وهكذا يبدو أقرب إلى التبسيط اشتقاق اللاعنصرية اشتقاقاً بسيطاً من المساواة أمام القانون، أو من الهوى الجمهوري، أو حتى من الليبرالية والتسامح، لا سيما في البدايات الأولى للدعوات المذكورة.

والتاريخ الأوروبي غني الدلالات التي تفيد هذا المعنى، حيث توسع التسامح، حقبة بعد حقبة، ليضم المواطنين جميعاً، بعدما كان في بداياته يستثنى من مفاعيله بعض الجماعات والأديان. وإذا كان فولتير أبرز أسماء الدعوة التحررية الانسانية، فهو نفسه لم

يمانع في لعن اليهود، لأن عداءه للمسيحية قاده إلى العداء «لأمها» اليهودية. وبينما كان تحرريون أوروبيون آخرون لا يزالون يجدون من بالغ الصعوبة شتم الانجيل، بدا لهم شتمها من طريق شتم التوراة أسهل أمراً. أما في البلدان البروتستانتية حيث اصطدمت النزعة التحررية بالمسيحية، وبدا شجب التوراة هو الآخر غير محمود العواقب، فكان التجروء على اليهود كافياً لإصابة المسيحية، عبر إصابة الذين «ربوا المسيح». حتى نابوليون، صاحب المساواة التي شملت اليهود في مواطنة جامعة، كان على قناعة بفساد الدم اليهودي، الأمر الذي لا يصلحه، في رأيه، إلا الزواج المختلط مع الفرنسيين المسيحيين⁽⁴⁾.

أما في الولايات المتحدة، التي تأثر زريق بتجربتها أكثر مما غيرها، فكان كل تعنت يبيده الوسط البروتستانتي في نزعة الجمهورية، يترافق تقليدياً مع تعنت طائفي حيال الكاثوليك، وديني وعرقي حيال اليهود. فالجمهورية، فضلاً عن المسيحية، هي ما أراد اليهود «تخريبه» من خلال «مؤامرة التنويريين» (Illuminati) العالميين الذين هم فرع من الماسونية، بحسب الجمهوريين هؤلاء. وفي مطلع القرن التاسع عشر اختار الجمهوريون «الانتخابات» الديمقراطية تحديداً ليخوضوا معركتهم ضد التأثير اليهودي المزعوم عبر الماسونيين والفرق المسيحية التقدمية كاليونيتاريين والايبيسكوباليين. وقد نجحوا فعلاً في أن ينتخبوا المشرعين والحكام في العديد من الولايات الشمالية الشرقية، كما استصدروا، بكل الوسائل الدستورية والشرعية، «قانون ميرلاند» الذي منع اليهود من ترشيح أنفسهم لمناصب انتخابية، ومن ممارسة المحاماة، وهو قانون لم يبلغ حتى 1825⁽⁵⁾.

هكذا نمت الجمهورية والدستورية من جهة، والضدية المجتمعية من جهة أخرى، ضمن عملية واحدة، فكانت الأولى تقتات على الدوام من الثانية. وواقع كهذا لم تختف آثاره من التركيبة الاجتماعية والسياسية الراهنة في الولايات المتحدة، خصوصاً «المؤسسة الواسية» للشمال الشرقي.

وليس صدفة أن بروز زريق الفكري بدأ بكتابه الشهير «معنى النكبة» الذي وضعه في 1948، وبعد حربها مباشرة، فرأى إلى إمكان صوغ العالم العربي الجديد انطلاقاً من النزاع والهزيمة. على أن زريق، وقد آذته نتائج المواجهة، استنتج «تحول التشئت والتشرد من اليهود إلى العرب»، ولم يلبث أن استدرك: «على أن من العدل والانصاف أن نسرع فنقول أن أسباب هذه الكارثة لا تعود كلها إلى العرب أنفسهم. فالعدو الذي تصدى لهم قوي الشكيمة غزير الموارد بعيد الأثر، قضى السنين - بل الأجيال - وهو يتأهب لهذا الصراع، وقد بث نفوذه وسلطته في مشارق الأرض ومغاربها، واستولى على كثير من مصادر القوى في الدول العظمى، حتى دانت هذه له واضطرت إلى ممالأته».

ومن دون أن ينتبه نهائياً إلى المحرقة القريبة العهد التي لا تدل إلا عن ضعف وانكسار شوكة لا متناهيين، مضى مدلاً على «قوة» اليهود: «وهو [العدو] إذا حشد قواه على إحدى هذه الدول آتعبها واستأثر بكثير من مصالحها، كما أظهر التاريخ البعيد والقريب فعلاً في كل من دول الأرض العظمى. فكيف به وقد نازل أمة لا تزال في بدء نهضتها»⁽⁶⁾.

وما قد يفهم من هذا مأخوذاً على إطلاقه، ان اليهود نجحوا، بين ما نجحوا فيه، في اتعاب المانيا النازية والاستئثار بكثير من مصالحها (!)، الشيء الذي يجلوه تعريف زريق للصهيونية بوصفها تلك «الشبكة العالمية المجهزة علماً ومالاً، المسيطرة في بلاد العالم النافذة، المسخرة كل قواها لتحقيق هدفها»⁽⁷⁾. أما قوة اليهود في أميركا، وهي ضخمة ومزعجة لكل عربي مُسيّس خصوصاً متى كان فلسطينياً، فقدّم زريق في وصفها صورة أكثر تضخيماً وأقرب إلى التآمرية منها إلى المعرفية التي تستدعيها حماسته لـ «العلم»: فهذه القوة هي ما «لا يستطيع أن يقدّر حق قدرها، ويتصور هول خطرها، إلا من أقام في تلك البلاد ودرس أحوالها. فكثير من الصناعات والمؤسسات المالية الأميركية هي في أيدي اليهود، وكذلك قل عن الصحف والراديو والسينما وسواها من وسائل الدعاية، علاوة على أصوات الناخبين...»⁽⁸⁾.

ربما كان مما لا بد منه أن يضخم زريق قوة هذا العدو لحاجة في النفسية العربية الجريح، وقد أنزل بها الجرح يهود شاع في الوصف العربي لهم أنهم «جبناء»⁽⁹⁾. وربما عاد ذلك أيضاً إلى غرض تعزيزه حجته التي تعول على العلم والآلة والتنظيم وأهميتها للعرب. لكن هذه الحماسة للعلم دفعته خارج التاريخ بالكامل، قاذفة به إلى تقبل بعض جوانب الخرافة اللاسامية. ومن هذا القبيل أن شراسة الصهيونية لاحت له فعلاً مرتبطاً بالعزائم كما بالنوايا الدهرية، أو، بلغته هو، بـ «شدة النزعة الكامنة في صدور القوم، العاملة المتزايدة خلال العصور في سبيل تأسيس دولة لهم في فلسطين»⁽¹⁰⁾.

وتجد هذه الضدية تتمتها المنطقية في موقف بالغ المحافظة والتسوية حيال الدين. فما دام أن العدو قوي بوحده وعزيمته، انبغي أن نكون أقوى بوحدة وعزيمة مقابلتين. وإذا كان لـ «صدور القوم» أن تواجه «صدور القوم»، وجب كبت التناقضات التي تهدد بتفريق الصف وجعل «القوم» أقواماً.

هنا يختفي الموقف الراديكالي الذي كان يمكن أن ينبني على الدستورية والليبرالية⁽¹¹⁾، فتعدد الاشارات، بل الإصرارات، في كتابات زريق على الحاجة إلى القيم الروحية، وانعدام التناقض بين الدين والقومية، بل الاستعدادات التي في الأخيرة إلى الرشف من منابع الأديان الفياضة. ولئن كثرت استدراكاته في تلبيتها إلى أن المقصود بالدين لا محتواه الطقسي بل أخلاقياته وروحانيته، فإن حياة النبي محمد بقيت لديه قصة البطل العربي الذي قاده الإيمان إلى «وضع أسس تمدن جديد»، وهو نفسه ما نراه موسعاً ومشبوحاً بالعواطف عند قومي آخر هو ميشيل عفلق.

تراجع زريق وتأرجحه

لكن قبل «النكبة»، وفي 1947، كتب زريق مقالاً لجريدة «العمل» الكتائبية (المسيحية) في شرح النزاع الفلسطيني - الصهيوني، فردّ على الحجج «التاريخية» للصهيونية، غير أنه استطرد كما لو كان يخاطب عواطف مسيحية كالتّي انبثقت اللاسامية الأوروبية أصلاً منها: «ويدعي اليهود الصهيونيون أن فلسطين أرضهم (...) ويؤخذ بعض

المسيحيين بهذه الأقوال نظراً لما ورد في بعض الكتب المقدسة من هذه التنبؤات. ولكن هؤلاء المسيحيين ينسبون ان اليهود رفضوا الرسالة المسيحية بكاملها، وأنهم بتسليمهم بادعاء اليهود هذا، يسلّمون مهد دينهم إلى طائفة رفضته وحاربتة خلال الأجيال⁽¹²⁾. والواقع ان السجال على هذا النحو، انطلاقاً من الرواية الدينية، لا يملك إلا أن يغرف من ماء المسيحية حين وفّرت التبرير الأول للإسلامية كرد على «جحود» اليهود بالمسيح. وفي هذه العودة إلى الينبوع المسموم، تنطوي مقايضة سَوّف نراها في أعمال كثير من المثقفين المسيحيين، مفادها تسويق المسيحية من زاوية كونها عدواً لليهود، في مشروع قومي عربي يبنّي من حول محاربتهم.

وهذا كان ليهون قياساً بالتعاطي مع النازية والمحركة، والمتجلبب بحيادية غير بريئة دائماً. فـ «لو فرضنا جدلاً أنه لم يكن لليهود أي يد في هذا الاضطهاد الذي أصابهم، ولم يسبّبوه بأي شكل من الأشكال، بل كان كله من مساوئ الشعوب الأخرى، فمن المسؤول عن ذلك، وعلى حساب من يجب أن يُصلَح؟»⁽¹³⁾. والمدهش، حيال هذا التساؤل «الحيادي»، ان موقف زريق كان، على عمومه، معقولاً من الفاشية والنازية حيث أن «أغراض هذه الأنظمة العدوانية واستعلاءها القومي ومغامراتها العسكرية قضت آخر الأمر عليها»⁽¹⁴⁾.

بيد أن الدهشة تتراجع أمام النتائج التي لا تستوي مع أي منطق، والتي يمكن أن تترتب على نظرية الـ «نحن» والـ «هم» القومية. هكذا يمكن أن تصير النازية شرّاً، إلا أنه شرٌ يتوقف حيث يمكن أن يفيدنا نحن، أو حيث يجري الصراع بين ذاك الشر والشر المباشر الذي يتهدّدنا.

ولئن أقرّ الباحث الفلسطيني، بعد أيام قليلة على نشأة الدولة العبرية، بأن «القضية اليهودية العالمية لن تُحل إلا على أساس نشر التسامح الطائفي»، إلا أنه أضاف واصفاً مُقيماً: «وهي مشكلة عالمية يتوقف تذليلها على استعداد اليهود أنفسهم للانصهار في الجسم الانساني...»⁽¹⁵⁾، كما لو أنه يوافق، مرةً أخرى، التشخيص اللاسامي للمشكلة بقدر ما يكشف عن جوانب التضارب في فكره.

ذلك أن كل ذي إمام بالتاريخ الأوروبي ومذابحه العرقية يعرف أن مسألة انصهار اليهود، التي أطلقها الفكر اللاسامي وأشاعها، لا صلة لها بما تعرّض له اليهود من مأس، إلا صلة الذريعة الكاذبة بالواقع الفعلي. ومن ناحية أخرى، فاعتبار التسامح مقدمةً لحل المشكلة، يلغي التساؤل حول «استعداد اليهود للانصهار في الجسم الانساني»، لأن أي شك في هذا الجانب الأخير يجعل كل تعويل على التسامح لغواً لا طائل له.

والراهن ان هذا الخلط بين التسامح والتأويل اللاسامي، هو من تجسيدات الأثر الذي خلّفته الضدية القومية والنزاعية على وعي لا يعدم البذور الانسانية والليبرالية. وإنما لهذا السبب تحديداً، يصعب في الفكر السياسي العربي الحديث أن يظهر من هو أشد تمثيلاً من قسطنطين زريق على أزمة الوعي الحداثي في المشرق. والمقصود، هنا، الوعي الذي أدى تسمّره في الحداثيّة التنظيمية (والعسكرية) إلى استئصال الحداثي الانساني الذي كان مؤهلاً أن يظهر فيه.

غير أن التدهور لم يقف، في الواقع، عند حد، ولو بدا الأمر مختلفاً في الشكل. فزريق تغير بمعنى أنه طوى ما كان يقوله في الأربعينات والخمسينات عن «قوة اليهود» الخرافية، لينسبه، في الستينات الناصرية واليسارية، إلى «الصهيونيين» من دون تعديلات في المفاهيم تواكب التعديل في التسمية⁽¹⁶⁾.

واستمر طويلاً حال التكيف مع المزاج الثقافي السائد. ففي 1983 مثلاً، أي بعد عام على اجتياح إسرائيل للبنان وإخراج المقاومة الفلسطينية منه، عاد زريق إلى قوة إسرائيل، فأضاف إلى «تسلط الصهيونية على البنى السياسية والاقتصادية والاعلامية في الولايات المتحدة...» بعض رطانة يسارية كانت لا تزال سائدة إذًا عن مصالح المركب العسكري الصناعي الأميركي والتي «ترى في إسرائيل قاعدة لها لخدمة أغراضها التوسعية، ولضرب التطورات التحررية والوحدوية العربية...»⁽¹⁷⁾.

أما التدهور الفعلي فمفاده، وعلى رغم كثرة الإشارات في كتابات زريق إلى الواحد الجامع بين «الأديان الثلاثة»، وأحياناً إلى «الأديان السامية الثلاثة»⁽¹⁸⁾، تراجع يرقى إلى 1977 عما كان يقوله حول مشتركات الديانات الثلاث، ملاحظاً أن «ثمة اختلافاً جوهرياً بين اليهودية من جهة، والإسلام والمسيحية من جهة أخرى. فالله في اليهودية هو يهوه إله اليهود وحدهم...». ومثل هذا الاجتهاد كان ليسهل تقبله، لولا ما ارتبط به، في رأي زريق، من «انبثاق الحركة الصهيونية التي عمدت إلى تحقيق حلمهم التاريخي، بل عهد إلههم لهم حسب تعاليم دينهم، وهو إنشاء مملكة إسرائيل في فلسطين»⁽¹⁹⁾.

محمد عزة دروزة

يخالف محمد عزة دروزة قسطنطين زريق لجهة نشاطيته في السياسات القاعدية والحركية. فهو استقلالي عروبي مبكر عمل في نطاق الجمعيات السورية ثم مع المفتي الحاج أمين الحسيني في فلسطين، فكان من قيادات «الهيئة العربية العليا». ومنذ 1937 اهتم خصوصاً بالوعي السياسي الإسلامي، كما تعاطف مع «المحور» وأيد بحماسة الحاج أمين في سياسته هذه، وكتب مراراً على لقاء المفتي بهتلر حيث أن «شكل المفتي وقيافته وملامحه مما يجذب مخاطبه ويؤثر فيه». كذلك انتقد دروزة عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني على زيارتهما القدس إبان الحرب العالمية الثانية وتحديثهما إلى الإذاعة البريطانية⁽²⁰⁾.

وكما انشغل زريق بالتعليم، ألّف دروزة كتباً تعليمية هو الآخر، فبدت قدرة العلم على التأثير في العداء أصغر من قدرة العداء على التأثير في العلم. وهذا ما عبّر عن نفسه بوضوح أكبر وخرج أقل مما ظهر في حالة زريق الذي شاركه دخول السياسة والأفكار العامة من البوابة الفلسطينية.

فقد اعتبر محمد عزة دروزة، منذ 1932 في معرض كتابه مدرسية للتاريخ العربي، أن النبي وأصحابه رأوا «أن بقاء اليهود أقوياء في بلاد العرب مُضر بالدين الإسلامي وبمصالح العرب وقوتهم، فحاربوهم وطردوهم من المدينة وما حولها، واستولى

[الرسول] على أملاكهم وقراهم وبساتين نخلهم، ولم يبق من اليهود إلا الضعيف الذي لا يقدر على شرٍّ، وبذلك أمن النبي صلى الله عليه وسلم شرهم وفسادهم، وحافظ على وحدة العرب وقوتهم⁽²¹⁾. وبهذا سحب دروزة، بثقافية وتعليم يقلان عما تمتع به زريق، وبجلافة لم يتمتع بها، مسألة القوة على تواريخ سحيقة. ذلك أن مدّ المسألة وراء نحو التاريخ، وإقحام الدين فيها، يشحن النزاع والقوة الملزمة له بطاقة قدسية وجوهرية لا يمكن الاستغناء عنها، ولا حتى افتراض زوالها. والحال أن هذا الذي أتى به دروزة، هو ما رأيناه لاحقاً على نحو متفاقم في الأدبيات الأصولية التي ضخمت صراع الرسول مع القبائل اليهودية في شبه الجزيرة العربية، حتى بدا كأن الإسلام لم يأت إلا لمحاربة اليهود (!)، غير أن أهمية دروزة لا تكمن في أي جهد تأسيسي، كما قد يفهم للوهلة الأولى. فهو، وكما سنرى، كان من أوائل المثقفين المسلمين الذين استعاروا وعمموا لغة سبق أن أسسها مثقفو الارساليات والأقليات الدينية في المشرق. إذ، وكما كتب في 1949 بما يكفي من إحياءات حول المصدر المسيحي لأفكاره، هناك «خصوصية تميز العلاقة بين اليهود وغيرهم عامة، والنصارى سكان معظم المناطق التي حلوا فيها خاصة، من حيث أن اليهود والنصارى كانوا، منذ أقدم الأزمنة، وظلوا، يتبادلون شدة الحقد والعداء بسبب ما كان من مواقف اليهود من المسيح وأمه عليهما السلام، ومن خلفائه وأتباعه. والسبب جبلة اليهود الخاصة المتمثلة في الشره الشديد لامتصاص دم غيرهم والكيد لهم، واعتبار أنفسهم شعب الله المختار الذي أباح لهم كل ما كان في أيدي الغير وجعلهم عبداً لهم، وحرصهم الشديد على عدم الاندماج مع غيرهم، وعدم الولاء والاخلاص والوفاء لغيرهم». فحين يتطرق إلى «مزاعم اليهود»، يعود إلى ما «ورد في سفر التكوين أول أسفار العهد القديم من وعود ربانية لأنبياء الله إبراهيم واسحق ويعقوب، بجعل أرض كنعان إرثاً أبدياً لهم ولنسلهم. وليس على هذا السفر أية دلالة على أنه من املاء موسى أو كتب في حياته. وفيه دلائل وقرائن كثيرة على أنه كتب بعد موسى بمدة ما بأقلام وأزمنة مختلفة، واحتوى أساطير وذكريات وروايات عن عهود سابقة لكتابته بمئات السنين بل ألفوها، وشيت بالخيال والمفارقات والمبالغات، وعزي فيها إلى الله ورسوله ما يتنزهان عنه، وتأثرت بالأحداث التي وقعت لبني اسرائيل حينما طرأوا على فلسطين بعد خروجهم من مصر وإقامتهم فيها رديحاً من الزمن في القرن الثاني عشر قبل الميلاد وبعده. والصنعة على الوعود بارزة»⁽²²⁾. ولما كانت المسيحية، على عكس الاسلام، نقاشاً حاداً مع اليهودية من داخلها، بدت القومية مسؤولة عن نقل الجيب المسيحي - التبشيري المعادي لليهود إلى «الخطاب» الاسلامي الذي عبر عنه الأصوليون لاحقاً على نحو صاخب.

لكن لئن كان بين كتابات هذا الكاتب الفلسطيني الذي شارك في الثورة الفيصلية، ما اعتمده بعض من وزارات التربية في العالم العربي لتدريس التلاميذ، فإن بينها أيضاً أعمالاً ثلاثة تكاد تختفي من التداول تدل عناوينها على مضامينها. ففي 1956 كتب «تاريخ بني اسرائيل من أسفارهم» الذي أصدرته «مطبعة ومكتبة مصر» سنة 1957، في 334 صفحة، ثم أصدرته «اللجنة القومية للتأليف والنشر» المصرية في ثلاث حلقات سنة 1961. وقد نقّحه المؤلف وأدخل عليه رسالة القرآن واليهود، وصدر عن «المكتبة العصرية»

في صيدا بלבنا سنة 1969 بعنوان «تاريخ بني اسرائيل واليهود وأحوالهم وأخلاقهم من أسفارهم ومن القرآن» في 560 صفحة. وفي 1968 كتب «الجذور القديمة لسلوك وأخلاق وأحداث بني إسرائيل واليهود واستطراداً إلى الموقف الحاضر» الذي أصدرته في العام التالي «مكتبة أطلس» في دمشق في 100 صفحة. وفي 1979، وعن «دار الكلمة» في بيروت صدر لدروزة كتاب بعنوان «العدوان الاسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث»، وقد أتى في جزئين أولهما في 256 صفحة والثاني في 290. وإذا كان الملاحظ أن هذه الكتب صدرت إما في بلدان «تقدمية» أو عن دور نشر «تقدمية»، فالملاحظة الأخرى أنها غطت مرحلة زمنية طويلة نسبياً لم يتعرض خلالها فكر دروزة لأي تعديل⁽²³⁾. فهو ظل أبداً في حال من التثبّت على النزاع، فلم ير إلى ما يحصل في العالم المحيط إلا امتداداً له، سلبياً كان أو إيجابياً.

فحين بدأت في 1957 الاستعدادات للوحدة المصرية - السورية التي قامت بعد عام واحد، لاحظ أن «هدف العرب الآن متركّز على وقف خطر اليهود وإعادة ما قطعوه من الصلة بين الأوطان العربية، ونسف دولتهم المسخ»⁽²⁴⁾.

فدروزة لا يأتي أبداً على ذكر النزاع العربي - الاسرائيلي الا ويتحدث عن «اليهود» ممن ينوبون عنده مناب اسرائيل والصهيونية من غير انقطاع، موصوفين بأبشع النعوت وأكثرها عنصرية. ففي 1959، مثلاً، رفض الصلح «بين العرب واليهود»، لأن فيه، بين أمور أخرى، «توطيداً للجرثومة الخبيثة، وتيسيراً لتغلغلها ونشاطها الاقتصادي والسياسي والاستعماري في بلاد العرب»، خصوصاً أن في اليهود ما فيهم من «وحشية ولصوصية وغدر وتحذ واستهتار وعدوان وانتهاك حرمان - وهم أذلّ أمة في الأرض، ثم بسبب ما يبيّنونه من أطماع رهيبة في بلادهم [يقصد بلاد العرب]، واستعدادهم ليكونوا مع كل عدو متآمر ضدهم». وعنده لا حل إلا حين «تُجثّ الجرثومة الخبيثة ويزول المسخ وتعود فلسطين جميعها عربية خالصة». ويتحدث، في الفترة نفسها، عن قدرات سوريا ومصر «بعد الوحدة المباركة» بما جعل «نسف المسخ اليهودي عليها هيناً يسيراً، إذا ما سنحت الفرصة في حادث من حوادث الاستفزاز يقدم عليه اليهود بما جُبلوا عليه من الشر والشره والغرور والحمق. وحتى لو لم يقع استفزاز يهودي، فإن الفرصة ستتاح للعرب، في وقت غير بعيد، إن شاء الله». وإذا تطرّق إلى النازية، وكان انقضى على اندحارها عقد ونصف العقد، يستعرض بخفة وتخفيف تاريخ النزاع، حيث «كانت حركة هتلر في ألمانيا ضد اليهود بدأت تقوى، فاستغلّها اليهود وجعلوا الحكومة الانكليزية تفتح أبواب فلسطين...»⁽²⁵⁾.

الحركيون وعلي ناصر الدين

كان تأثير أفكار كأفكار دروزة، ومثيلاتها، ساطعاً على «حركة القوميين العرب» في عهدها الأول، حتى ليروي السياسي الأردني جمال الشاعره انه لم يكن معروفاً «من أخبار تلك الجمعية السرية الكثير، باستثناء عملياتها ضد اليهود في فلسطين، ونشر بعض أخبارها عن محاولات لاغتيال بعض القادة العرب، والاعتداء على مدرسة لليهود في بيروت»⁽²⁶⁾.

والواقع ان البداية الطلابية الأولى، من خلال «جمعية العروة الوثقى» في الجامعة الأميركية، ترافقت مع التأثر بأفكار قسطنطين زريق وساطع الحصري ومحمد عزة دروزة وغيرهم من أساتذة القومية العربية. لكن «العروة»، بعد حرب 1948، أدخلت «الثار» في أقاليمها، وشرعت تهتم بتطوير الجانب التنظيمي والحركي الذي يلبي تطلّب هذا الأقوم. فإذا كان النزاع جوهرياً ودائماً، فضلاً عن كونه شاملاً، باتت القوة حله الوحيد الممكن. ولما كان الإحتكام المتبادل السابق إلى القوة قد انتهى بانتصار «اليهود»، فالإحتكام اللاحق ينبغي أن يكون ثأراً منهم.

و«الثار» كان، بطبيعة الحال، ملازماً للإحباط الذي بلغ أوجه في 1948، إلا أن بداياته ترقى إلى انهيار المشروع القومي الذي رعاه فيصل بن الحسين في دمشق، ونهض على حلف عابر جمع الضباط إلى الأقليات والبدو⁽²⁷⁾. وربما كان مفيداً التذكير بأن أبرز القادة التاريخيين المشرقين للحركة، عكسوا في تركيبهم إحدى محاولات بعث ذاك الحلف الميّت، انطلاقاً من مختبر الهزيمة الفلسطينية. فهم الفلسطينيون جورج حبش ووديع حداد وهاني الهندي. الأول والثاني فيهم مسيحيون، والثالث فلسطيني - سوري الجنسية هو نجل أحد ضباط «الثورة العربية الكبرى»، يضاف اليهم المسيحي البدوي الأردني نايف حواتمة، والشيعي اللبناني محسن ابراهيم.

ولئن حمل هذا الشعار ما حمّله من انحطاط إلى السوية الغريزية والقبليّة، فيبدو ان اعتناقه يُدان به لمثقف لبناني، درزي، أكثر صخباً من باقي المؤثرين في الحركة، هو علي ناصر الدين.

فصاحب هذا الاسم الذي سبق له أن أسس «عصبة العمل القومي»، كما أثر على بدايات حزب البعث⁽²⁸⁾، هو أكثر الذين شدّدوا، بعد 1948، على «الثار» شعاراً وهدفاً. لقد كان ناصر الدين أريستوقراطياً ومغامراً في آن، سجن إحدى عشر مرة، منذ التحاقه في 1916 بالثورة الهاشمية، على أثر تخرجه من الكلية العثمانية في 1909. ومغامراته شملت أيضاً قتاله العثمانيين في فلسطين إبان الحرب الأولى، ثم تأسيسه «عصبة تكريم الشهداء» ومشاركته في مؤتمرات الساحل الثلاثينية للوحدة السورية وإنشاء صحيفة «المنبر» التي أغلقتها سلطات الانتداب الفرنسي ومساهمته في المؤتمر الاسلامي الشهير في القدس عام 1931، تتويجاً بدوره في «جيش الانقاذ» الذي قاده فوزي القاوقجي وتولّى إدارة اذاعته العربية⁽²⁹⁾. ولئن صدر كتابه «قضية العرب» في 1946 أصلاً، فإن الطبعة اللاحقة تولّت تحويل «الثار» إلى حجر رحي في السياسات النضالية العربية⁽³⁰⁾.

وأبعد من ذلك أن «الثار»، كشعار ترتّب على الصراع مع اسرائيل، خاطب لدى بعض النخبة العربية حنيناً ماضوياً قمعه كلٌّ من الإسلام والحداثة جزئياً، لكن أياً منهما لم يستكمل عملية قمعه لـ «الثار»، متصالحاً معها في محطة من محطاته أو تأويل من تأويلاته. وبهذا اجتمع في القومية الحديدية جهادية الاسلام، وتمجيد التراث والأصالة، مع نظامية عسكرية مسكونة بروح القبيلة، نظامية لم تحل هزيمتها في الحرب الثانية دون بقائها مرجع تقليد واستلهم، ولو متراجع.

وتبعاً لأحد قيادييها، تأثر شبّان الحركة في بداية تفكيرهم العام برجالاات وتنظيمات الودحتين الايطالية والألمانية، كغاريبالدي وجماعة «القمصان الهمر» ومازيني و«الكاربوناري» و«جمعية ايطاليا الفتاة» وكافور وبسمارك. كذلك تأثروا عربياً، ولا سيما من الناحية التنظيمية، بأحمد حسين وتنظيمه «القمصان الخضر»⁽³¹⁾. وقد جمعت بين الحركة والارهابيين الوطنيين في مصر نشاطات عدة، فتم الاتصال بين هاني الهندي، وبين حسين توفيق الذي اتهم باغتيال الوزير المصري السابق أمين عثمان. وظهرت الثمرة الأولى لهذا النشاط المشترك في 6 آب (أغسطس) 1949 حين هوجم معبد لليهود في دمشق، ما أسفر عن مقتل 12 شخصاً وجرح 27. كذلك تم زرع قنابل في مدرسة الالينانس اليهودية في بيروت، فضلاً عن نشاطات مماثلة ضد مؤسسات أوروبية وأميركية⁽³²⁾.

واقع الأمر أن مجرد اطلاق تسمية «حركة»، لا حزب، عليها، دلّ على تغليبها الفعل والنشاط المباشر على الأفكار التي لم يَعنَ الحركيون بها كثيراً. وهذا إذا كان يذكر فوراً بأحد أعمدة الفكر الفاشي، حيث الغلبة الكاسحة للمبادرة والفعل على «ثمرات المثقفين»⁽³³⁾، الا أن التسمية أضيق نطاقاً بكثير منها في الأمهات التوتاليتارية الأوروبية. فـ «الحركة» لم تهتم بإرساء فلسفة أو نظرة إلى الحياة، بقدر ما اهتمت بإنجاز غرض عابر هو الرد على قيام دولة اسرائيل، أو بالأحرى «الثأر».

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام مفارقة الأحزاب، والأفكار المشرقية التي قادتها المسألة القومية إلى الهوى الفاشي، فيما كان التفكك الفكري والتنظيمي يحول دائماً دون بلورتها على شكل فاشيات قوية يُعتدّ بها. وهكذا اقتصر الأمر على عودات إلى الغرائز ومحاولات لتنظيم النوايا بالحد الأدنى من الحداثة والحداثة. بيد أن هذا لا يلغّي الغرائز والنوايا التي لعبت القضية الفلسطينية، بالطريقة التي فهمت فيها، دوراً كبيراً في تحجيرها عند وعي وممارسة عنصرين.

وفي وقت لاحق، تولى حركيون انشقوا إلى اليسار الماركسي، انتقاد هذه السمة التي لازمتها، بمنطوق لغتهم السياسية البديل. فـ «في فهمها الخاص لشعار تحرير فلسطين، كانت الحركة منسجمة أيضاً مع التقليد الفاشي الذي استمدت منه تكوينها النظري الأصلي. فلقد مارست سياسة توتير لفظي عنصري بدائي لموضوعة الصراع العربي الصهيوني (...) وهكذا تميزت الحملة التي شنتها الحركة لأبراز ضخامة «الخطر اليهودي» بالتشديد على أن هناك تطابقاً تاماً بين اليهودية والصهيونية، «فكل يهودي صهيوني ولا يُعكس»، وعلى أن الصراع مع اسرائيل ليس صراعاً مع الحركة الصهيونية بل هو حرب فناء أو بقاء مع كل اليهود في كل أنحاء العالم»⁽³⁴⁾.

وكانت الحركة، تحت تأثير الناصرية، قد نحت منحى مغايراً قليلاً، فاستبدلت شعار الثأر بـ «استرجاع فلسطين». ومثلما انتقلت في أواخر الخمسينات إلى الناصرية، شرعت في أواسط الستينات تنتقل إلى اليسار الماركسي، الأمر الذي أفضى إلى عدد من الانشقاقات التي كتبت نهاية الحركة كبنية تنظيمية وسياسية.

في غضون ذلك، ارتبط اسم أحد روافدها، «الجهة الشعبية لتحرير فلسطين» (جورج حبش - وديع حداد)، بأعمال إرهابية كان في عدادها خطف عدد من الطائرات في أواخر الستينات وأوائل السبعينات. ومن خلال صلات واسعة مع إرهابيين، يساريين وفوضويين، ألمان ويابانيين، نفّذت الجهة الشعبية أعمال إرهابية «أممي» عدة سقط بنتيجتها مدنيون كثرون، يهود وغير يهود⁽³⁵⁾.

عادل أرسلان

في لبنان تلوّنت ردة فعل المثقفين المسلمين والقوميين العرب على الصهيونية وإسرائيل، ومن قبلهما اليهودية، بأثر التنّازع الأهلي بين المسلمين والمسيحيين، ولكن أيضاً بأثر التنافس في ما بين المذاهب الإسلامية، والذي غالباً ما تبدّى مُحوراً ومداوراً.

فالمسيحيون كأقلية في المنطقة، أثّروا ريبة الشبّه باليهود، خصوصاً أنهم يملكون بعض التصورات العامة المختلفة عن الجماعات الإسلامية في المنطقة، وتتمتع بعض نخبهم بعلاقات متفاوتة مع الغرب الأوروبي. أما لاسامية الكتلة المسيحية والتي لم تُعقها عن الإعجاب بأوروبا، كما لم تُعق أوروبا من قبل عن حمايتها، فلم تتقاطع مع محاور الخلاف الإسلامي - المسيحي في لبنان، ولم تعمل على تسكينه.

والحال أن الأحداث التي تعرّض لها لبنان في النصف الأول من القرن، كانت كلها تغذّي النزاع وتؤججه: من الصدام بين الوجود الفرنسي العسكري والدولة الشريفة القصيرة العمر في دمشق، إلى الخلاف حول «لبنان الكبير» ومن ثمّ «الهوية»، صعوداً إلى أواسط الثلاثينات حين طُرحت مسألة الاستقلالين السوري واللبناني عن فرنسا. وحتى استقلال لبنان في 1943 لم يلق القبول الفوري والإجماعي من المسلمين، خصوصاً سنة المدن حيث بقي أحد أبرز زعمائهم، عبد الحميد كرامي، مُصرّاً على أن هذا البلد جزء لا يتجزأ من سوريا.

وما كان لهذه المواقف «الوحدوية» مجتمعة سوى تعزيز المخاوف الأقلية المسيحية من الضمّ إلى وحدة أكبر يتحكّم بها العدد الإسلامي، وتُستعاد معها السلطنة العثمانية في ظل تسميات أخرى، بينما تتجدد إحالة المسيحيين إلى الذمّة.

على أنه في مقابل المخاوف المسيحية، اعتملت المخاوف الإسلامية، الأكثرية، حيال التحدي السياسي الذي يمكن أن يرمز اليه المسيحيون واليهود. وبدأت المخاوف هذه موسومةً بالعجز حيال تغيير العالم الذي راحت تسوسه الكولونيالية الغربية منذ انهيار السلطنة، فإذا لاح الرضوخ للغرب الغالب مُحتملاً، فليس مُحتملاً على الإطلاق الرضوخ لمن كانوا «أهل ذمّة» حتى الأمس القريب، فكيف إذا صحّ أنهم متحالفون ضد الإسلام والمسلمين؟ هنا بدت المزايدة الإسلامية في الشأن الفلسطيني، وتالياً في الموقف من «اليهود»، أقرب إلى خطة إخراج للمسيحيين في موضوع يُفترض بهم أن لا يشذوا عن إجماعاته، أو تخبيراً حاداً لهم بين المسلمين واليهود، خصوصاً أن مثقفين مسيحيين سبق لهم أن بكروا في الدعوة إلى «العروبة» حين كانت السلطنة العثمانية الخصم المباشر.

ولا بدّ هنا من التمييز بين الموقف المسيحي من اليهود، وهو سلبي عموماً وجانحٌ دوماً إلى العنصرية، والموقف مما سيصبح دولة إسرائيل. فالأخيرة ستكون جزءاً من نظام دولي، فيما العلاقة بها ترتّب علاقةً بالغرب الذي لا يفكر المسيحيون في التخلي عن حمايته. وإذا تفرّع عن معاداتها مسؤولياتٌ حدودية وعسكرية، فإن مصادقتها قد تؤمّن ضمانات حمائية أقلية الطابع، وربما تنمية أيضاً.

وبالمعنى نفسه يجوز التمييز في الموقف الاسلامي. ذلك أن شهادات شخصية، لفلسطينيين ولبنانيين، كُتبت على أثر حرب 1948 تقطع بسوء المعاملة التي لقيها الفلسطينيون اللاجئين إلى لبنان، من المسلمين قبل المسيحيين، ولئن استحال وصف المعاملة أياها بأي نعت «قومي» أو «أخوي»، غدا من الواضح استخدام ذريعة في التنازع الأهلي مع «شركاء العيش المشترك».

بيد أن الذريعة، بما تنطوي عليه من مبالغة ومزايدة غير مسؤولتين، لا تلغي قابليتها لتصديق زعمها الذي يستمر ضحّه بلا انقطاع، كما يستمر رفرده بالمدد الإيديولوجي الذي توفره الترسانة القومية، مثلما يوفره تاريخٌ أهلي مديد من محاذرة المختلف والمغاير. وهذا مجتمعاً يصحّ في علاقة الاسلام اللبناني بالفلسطينيين من جهة، وباليهود من جهة أخرى.

وما بين الذريعة وتصديقها، تخوّف عادل ارسلان في شباط (فبراير) 1945 من اتحاد مسيحي لبناني مع «اليهود»، وحذّر من أن الأخيرين سيكونون «سادة لبنان فيستولون على تجارته واقتصادياته، ويحولون دون انتفاعه بسورية وانتفاع سورية به»، معتبراً أن «حكومة فرنسا اليهودية التي كانت برئاسة بلوم كانت تحبّذ هذا المشروع اليهودي بحذافيره». ولم يحل انقضاء ثماني سنوات على الاستقلال و«العيش المشترك» الاسلامي - المسيحي، دون تكراره التحذير. فكتب في 13 ايار (مايو) 1951 يشكو من ان «بعض ذوي الشأن» في لبنان، «لا يردعهم شيء عن خدمة اليهود حباً بمالهم»⁽³⁶⁾.

وفعلاً ناقشت الدوائر الصهيونية العلاقة بالمسيحيين اللبنانيين، وامتد النقاش والتداول ليطول إمكان القيام بمشروعات اقتصادية مشتركة بعد قيام الدولة اليهودية. وبدرجة متفاوتة استجاب مسيحيون بارزون في مواقعهم الدينية والسياسية والثقافية كالبطريك الماروني أنطوان عريضة والرئيس إميل إده وجورج قرم وألفرد نقاش وتوفيق عوّد، فيما ظهرت في هذه البيئة أفكار موازية عن «فينيقية» لبنان، وصولاً إلى تقولات شبه عرقية عن «التفوق المسيحي - اليهودي»⁽³⁷⁾. على أن ما أسمته لورا زيتراين إيزنبرغ «عدو عدوي صديقي» هو ما تحكّم بالعلاقة، التي لم تُقيض لها الحياة، بين هؤلاء المسيحيين واليهود الصهاينة، وذلك بعيداً عن أي موقف محدد من اللاسامية.

إلا أن المدى الخرافي الذي يمكن أن تبلغه الذرائع، والمستوى التمثيلي الذي يمكن أن ترتقي إليه مدفوعةً بالعوامل المذكورة أعلاه، هما ما كان عادل ارسلان تعبيراً صارخاً عنهما.

فهو شاعر ولغوي وأمير من اريستقراطيي لبنان. شقيقه شكيب، الكاتب والشاعر الذي انخرط في السياسات الإسلامية على مدى العالم الإسلامي، وقريبه مجيد، أحد الزعماء التقليديين للطائفة الدرزية اللبنانية. وقد درس عادل في الآستانة وأختير نائباً عن جبل لبنان في «مجلس المبعوثان»، أيام الحرب الأولى، واشترك في تأسيس الجمعيات القومية العربية السرية في الآستانة، كما كان سكرتير أبرزها «الجمعية القحطانية». وعادل، إلى ذلك، أحد المقربين من فيصل في دمشق، ورئيس ديوان الأمير (فالمالك) عبدالله في الأردن لسنوات ثلاث. وهو من قاد اقليم البلان في «الثورة السورية» للعام 1925، ولُقّب «أمير السيف والقلم». وفي طور لاحق مثل سوريا في الأمم المتحدة، كما تولّى وزارات الدفاع والخارجية والتربية فيها، فخدم عهداً عسكرياً بينها العهد الانقلابي الأول لحسني الزعيم.

أما مذكراته فأهميتها الأخرى أنها تواكب جميع مراحل المسألة الفلسطينية، لكنها أيضاً تربطها بأحداث اقليمية ودولية أوسع، فتشير، بهذا، إلى رؤية كاملة للعالم عند صاحبها، ولأنها مذكرات شخصية كتبها أرسلان لنفسه أساساً، فإنه قال فيها ما كان، ربما، ليتداركه في عمل آخر، مكتوب ومُعد للنشر أصلاً.

ولا يتردد عادل، وقبل عقد ونصف العقد على قيام دولة اسرائيل، بكتابة هذه القطعة الفانتازية عما «حدث» معه يوم 12 كانون الأول (ديسمبر) 1934:

«سفري من تريستا على الباخرة «إيطاليا» إلى يافا. على الباخرة نحو ثلاثماية مهاجر يهودي يقصدون إلى فلسطين. هم دائماً في لعب وفرح ومرح. لم لا؟ خرجوا من بلاد تحتقرهم وتضطهدهم ليكونوا في بلاد هم فيها كل شيء. الدخان (التوتن) الذي يباع في الباخرة هو صهيوني يزرعه الصهيونيون وتصنّعه تل أبيب وتلزم البواخر الطليانية بيعه. لا يجسر يهودي، وإن أراد، أن يدخن سجائر غير يهودية، أن يخالف. ولما كانت الشركة الطليانية لويد ترشينيو تكاد تقلس لولا انتقال الألوف من يهود أوروبا إلى فلسطين، فهي تحت أمرهم... لا أظن أن اليهود يدفعون أجرة السفر غالبية كما يدفعها غيرهم. باخرة قديمة، الطعام فيها رديء، والحمّامات وتوابعها مما لا يطاق...». يكمل روايته في 14 كانون الأول: «ولفت نظري حلقات من الرجال اليهود تضرب على امرأة روسية الملامح، أو هي أوكرائية الرأس والعيون تجلس تتكلم وهم أمامها كالتلاميذ. ترفع صوتها كمن يلقي محاضرة. وتنظر تارة من إلى يمينها، وطوراً إلى الذين عن يسارها. هي لا تشبه اليهود ولكني لا أشك في يهوديتها. يحترمها ركاب الباخرة من قومها ويصفون اليها باعجاب. تعرّضت لي بسؤال في هذا المساء فجر ذلك إلى حديث طويل. هي فتاة على جانب عظيم من العلم والذكاء تحمل لقب دكتور في الفلسفة، ولا تكتّم أحداً أنها من أركان الصهيونية ودعاتها. ظنت لأول وهلة أنني غربي مهتم بالسياسة العربية فأرادت أن تعرف أفكارني فخاضت في حديث الوطن القومي من طريق الثقافة اليهودية، ولكنها انتهت إلى قولها ان فلسطين تعادل بلجيكا في مساحتها، وأن في بلجيكا تسعة ملايين من السكان، وأن اليهود في الدنيا ستة عشر مليوناً ينبغي أن يكون لنصفهم على الأقل وطن يُعرفون

به... هذا يطابق ما قاله الزعيم الصهيوني في جنيف لأخي (شكيب أرسلان) وإحسان بك (الجابري). بعد هذه المقدمة الطويلة لم أر بدأ من مناقشتها وقد هممت بذلك، وإذا بها قد تركت السياسة قبل أن تسمع جوابي، وانتقلت إلى التغزل بشعري... الأبيض، وبتحقيق هويتي... ودُهِشت عندما فهمت أنني عربي لكنها ظلت تنظر إلى شعري... وتقول إنه *interessant*. هي من أركان الصهيونية ودعاتها، زاهية إلى فلسطين لتدرس الفلسفة في الجامعة العربية في القدس... فأين كل هذا من التعلق بهذه الخيطان البيض؟⁽³⁸⁾

وإذا كان لمحلل نفسي أن يرى في الكلام أعلاه تعبيراً عن خوف الفحولة من خصائنها وعجزها، ومبادرتها إلى طمأنة النفس بالمقبولية والاعجاب، فصاحب الكلام تنعكس في كلامه أبعاد عدة. ذاك أن أرسلان، الأمير الدرزي، يدمج انهيار طبقته الاجتماعية وتراجع طائفته الدينية، في الموقع الدفاعي الذي دُفعت إليه «أمتة» والقضية التي يحامي عنها حيال الغرب. فتزعمه جماعة محلية، يناهز ضلوعه في السياسات العربية، إلا أن الزعامة الأريستوقراطية على قاعدة ملكية الأرض والجاه الموروث، كانت يومذاك تضمز ويذوي دورها السياسي لصالح النوى الحديثة والرأسمالية، ذات اللون المسيحي، في جبل لبنان⁽³⁹⁾. أما الطائفة الدرزية فكانت أصبحت معقلاً للمحافظة والانكفاء، بعد صدها التحولات التي شرعت الحداثة الرأسمالية توجدتها أواسط القرن الماضي⁽⁴⁰⁾.

وهذا مما يفسر هجاس أرسلان بمكافحة اليهودية واليهود، بوصفهما رمزاً متقدماً واقتحامياً للعالم الجديد الزاحف الذي يتهدد عالمه المتقلص. ولئن «جان» أن يقال في «اليهود» ما يصعب قوله بالصراحة نفسها في المسيحيين، وفي بعض الأخلاق والقيم الحديثة، فإن الصهيونية بذاتها كانت تحض على الجهر والإفشاء. فهي عدوانية حيال عرب فلسطين، لكنها أيضاً بنية هرمية حديثة، قاعدتها وقيادتها طبقة أوروبية متوسطة لا مكان فيها للأمرء والوجهاء و«أهل السيف والقلم». أما إنجازها فيتحصّل بالعمل اليدوي قبل الذهني، وليس بأي أصالة أريستوقراطية أو دموية مزعومة.

هكذا بدا الوافد الجديد استفزازاً يملأ الفضاء كله. وفعلاً اختار أرسلان، بين ما اختاره، طريقة في مكافحته لم تخطر في بال معظم اللاساميين. فإذا درج الأخيرون تقليدياً على ربط الماسونية باليهودية، وهو ما فعله في مناسبات أخرى، فإنه سبق له أن رأى في الماسونية مجالاً لخدمة العروبة وتخليص الشرق «على الأقل»، من نفوذ اليهود، وإذا كان الكثيرون من مجابليه ومشايحيه انتسبوا إلى الماسونية لأغراض «علمية» و«تنويرية» و«وطنية» متواضعة، فما من أحد منهم حدّد بهذا الوضوح غرضه القومي من الانتساب، وما من أحد منهم، على الأرجح، رُقّي إلى الدرجة 33 فيها⁽⁴¹⁾.

وعلى طول الخط كانت الاحتقانات والمخاوف مأخوذةً معاً، تقود الأمير اللبناني إلى إصدار أحكام عظامية وتأميرية، يصعب النظر إلى فائدتها إلا في حدود الدلالة الشخصية والاجتماعية للعقلانيته. فاليهود، في 1934، يملكون وسائل الدعاية من صحافة وراديو وسينما في الولايات المتحدة، و«لا يستطيع أن ينشر أكبر العلماء حقيقة تاريخية

أو علمية اذا كانت مخالفة لمصالح اليهود». وكذلك الحال في انكلترا وفرنسا حيث لهم السيطرة على الصحف والأحزاب. أما في ألمانيا نفسها فقد عجز هوغو شتينز «الألماني الوطني عن مقاومتهم بواسطة سبعين صحيفة كان يملكها في برلين وغيرها (...) ولولا الهتلريون كانت لهم صحف ألمانيا كلها إلا الكاثوليكية». أبعد من هذا أن «يهود أميركا ويهود الهند يسعون لتغيير شكل الحكم والادارة في الهند لأسباب اقتصادية تهمهم (...) ومما يدل على أن للمركز ردينغ [نائب الملك، اليهودي بحسب ارسلان] ضلعاً في قضية الهند انه وعد مسلمي الهند باعطائهم حقوقاً كثيرة في دستور الهند الجديد اذا هم عدلوا عن مساعدة عرب فلسطين». وهو يكتشف في 1935، أن اليهود السوفيات «استولوا على مقاليد سياسة روسيا الخارجية»، لكن اليهود، في 1938، «يعقدون مؤتمراتهم في الصين وفي الولايات المتحدة لتدبير أمور الصين ومقاومتها لليابانيين، وهم الذين يدبرون الأمور بين الصين وروسيا الشيوعية»، علماً أن العام الذي تلا وشهد توقيع معاهدة التحالف الستاليني - الهتلري، حول اللامسامية في الاتحاد السوفياتي إلى سياسة أمر واقع.

لكن الحرب العالمية الثانية عند أرسلان، واستناداً إلى وثائق ألمانية رسمية، «توضح استيلاء اليهود على زمام الأمور في واشنطن وتحريضهم على الحرب». وهو يستطرد في سيناريو للخيال العلمي: «كان الوزير اليهودي الأميركي مورغانو والوزير اليهودي الانكليزي هور بليشه والوزير اليهودي الفرنسي مانديل والوزير اليهودي الروسي بتنينوف، في مقدمة الساعين لايقاد نار الحرب في أوروبا. لكن القوى اليهودية الخفية هي التي توصلت إلى النتيجة المطلوبة. محفل اليهود الماسوني في انكلتره واللجنة اليهودية العليا هما مصدر الأعمال السياسية التي أدت إلى الحرب. في خريف 1938 كان المستر دف كوبه يخطب في باريز محرّضاً على الحرب، وكان البارون روتشيلد يتولى تنظيم الاجتماعات التي يخطب فيها الوزير الانكليزي الذي استقال من وزارة تشمبرلن لأنها لم تكن تريد الحرب. في فرنسا لم يحرض أحد على الحرب تحريض الكاتب المعروف باسم برتيناكس المستعار، ومدام تابولي، وكلاهما كان في خدمة اليهود، وكذلك شركة هافاس التي كان يديرها يهود».

ولئن جزم أرسلان، في أواخر 1947، بأن «ملك رومانيا الشاب يريد أن يتزوج بامرأة يوربونية لا بموس يهودية كما فعل أبوه»، فإنه لن يستنكر، بعد عامين، دخول ثلاثة من الأغرار الدمشقيين كنيساً لليهود السوريين ورشقهم بقنابل أودت بـ 14 قتيلاً منهم وجرح 20، بل يستنكر اهتمام الناس بهذا العمل كما لو أنه «وقع على قرية عربية في فلسطين»، مستنتجاً أن «الشعوب ليست سواء والتفاوت بين العرب واليهود يزيدني اعتقاداً أن العرب واليهود ليسوا من أصل واحد كما يزعم أكثر المؤرخين».

وعلى هذا النحو تنتشر مئات الأحكام الذائعة الصيت في الأدبيات اللامسامية على ثلاثة مجلدات تنوف عن ألف صفحة، وتمتد ما بين الثلاثينات والخمسينات فلا ينجو من مفاعيلها بلد أو حدث⁽⁴²⁾، كما لا يشذ فيها إلا ثلاث عبارات بالعد والحصر⁽⁴³⁾.

العلايلي، فروخ وخالدي

والحال أن تعرّف القارئ العربي إلى الكون من خلال ما خُلفه عادل أرسلان، يوفّر صورة كالحّة عن مكان لم ينشأ إلا بقصد الدسياسة والمؤامرة اليهوديتين. وهذا الزاد «المعرفي» في فهم العالم، لا يفضي إلا إلى العزوف عنه. بيد أنه عزوف لا يصحّ في دعوات اقتحامية للعالم حملها قوميون عرب لبنانيون آخرون، كان عبدالله العلايلي أبرزهم. فالشيخ المسلم السني كتب ما كتبه في 1941 مفترضاً للعرب قدرة هائلة على التدخل في المجرى العالمي وانشاء أمّتهم.

على أن العام 1941 هو السنة التي كان فيها الألمان النازيون يتقدمون وينتصرون، بينما كانت اللغة القومية الشوفينية لا تزال تتربّع على عرش الكلام السياسي. هكذا قضى العلايلي بأن «الآلام والآمال تذوب دماءً تجري في عين المجد الشاخصة»، فيما «النفس العربية» خالدة «خلود الأبد». ولئن تحدث ميشيل علق عن «خلود» الأمة العربية، فإن العلايلي ذهب خطوة أبعد في الخطابية والأسلبة كما في التعيين العنصري، فتحدث عن العرق العربي الذي استطاع «أن يفرض طباعه وعاداته وعقليته ولغته على العروض الأخرى التي لم تعد صلتها بقديمها المتناهي إلا كصلة البشر بآدمهم».

وعلى هدي هذا «التحليل» يتقدّم باقتراح لا يسع أياً من «العروق» الأخرى أن ترفضه: «نحن في الوطن العربي نجمع عدة عروق ثانوية لسلالة واحدة، وبما أن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي فيجب إنذاراً جعله قاعدة للقومية والمناداة به وحده». وبعد أن يستشهد العلايلي بعد الغني العريسي في اعطائه الأولوية للعروبة على الاسلام، يخلص إلى أن «كل تجمع ملّي أو عنصري [عند غير العرب] يُعتبر جريمة قومية».

بيد أن «الداء القومي الفظيع» الذي هو التنوع، يستدعي، منه اقتراحاً شفافاً من طبيعة عملية بحتة. و«الداواة» هي أن «يُعمد إلى توزيع التجمعات بتبديل السكان، واليهود بدل أن يتجمّعوا في فلسطين يُنثرون في بلاد العرب بحيث يتسنى لهم إيجاد تجمع في اقليم ما أو منطقة ما. وكذلك العلويون يُنثرون في بلاد العرب، وكذلك الأشوريون ومن أشبههم ممن يشكل أقلية تورث تذبذباً وتكسراً في الروح القومي». ويضيف، معرّفاً باقتراحه السابق حول توزيع السكان ومتجاوزاً إياه في آن معاً: «عوالق طفيلية. وأعتقد أنه لن يتسنى إيجاد الكيان القومي مع هذا الداء الاجتماعي الوبيل إلا بإحدى وسيلتين: ترحيلهم، وهذا ما عمدت إلى تطبيقه الدول حتى اليوم، وكألمانيا مع اليهود والعراق مع الأشوريين، وتوزيعهم بتبديل السكان في جهات متناثية تُضعف من شوكة تجمّعهم وتجعلهم أكثر ميلاً إلى الذوبان في البوتقة القومية»⁽⁴⁴⁾.

والعلايلي الذي جمع رومنسية اللغة العفلقية إلى تعويل الحصري على اللغة، فكان أول كتاب له «مقدمة لدرس لغة العرب» (1938)، بلغ في عمله هذا، «دستور العرب القومي»، حداً من التصوّف القومي، فضلاً عن العدوانية، لم يبلغه إلا أنطون بسعادة⁽⁴⁵⁾. فهو، مثلاً، خصّ «مقام الزعيم» بفصل كامل من كتابه، حيث أن «الوطن وسياسته مهام

تتصل بصفة قداسته [قداسة الزعيم]، فلا تسلّم إلا لأيدي أولئك الذين هم أوعية حقيقية للقداسات الوطنية». أما الجماعة القومية فلا تقوم لها قائمة من غير أن تضع أمورها «بيد زعيم قوي»⁽⁴⁶⁾.

على أن الفارق بين العلايلي وسعادة يكمن في تماسك الموقف العنصري عند الثاني انحطاطاً به إلى السوية البيولوجية تبعاً للتقليد المسيحي - التبشيري والحدائي بالمعنى التنظيمي البحث للكلمة⁽⁴⁷⁾، وهو ما لم يتوافر للشيخ اللبناني الذي أضحى تالياً داعية تحديث لغوي وديني، كما غدا من «أنصار السلم» ومن أصدقاء الشيوعيين اللبنانيين، على التباس معاني هذه الصفة الأخيرة.

أبعد من هذا، وحيث يصير عدم التماسك مدعاةً للدهشة، أن العلايلي وضع في العام نفسه، 1941، كتاباً آخر يحكمه موقف مختلف تماماً من التعدد والاختلاط واليهود في التاريخين العربي والاسلامي. ففي تعريفه بديانات ما قبل الاسلام، نقرأ التالي: «اليهودية: هي ديانة سماوية اعترف بها الاسلام وعُني بدرسها، واختصّها القرآن بطائفة من الآيات. وهذا يدلنا على عظم أثرها في العرب، وأنها كانت أكثر سيطرة من سواها وأكثر تأثيراً. ولعل السبب في تغلغلها بسرعة وقوة في محيط العرب يرجع إلى انها سامية كل السامية، فوقع العرب فيها على ما يعبر عن تصوراتهم الدينية، ولذلك وجدت إلى نفوسهم مجازاً عريضاً. وقد أثر انتشارها في عقلية العرب تأثيراً كبيراً، إلى حد ظهر في أدبياتهم العامة، وهذا نقل العرب من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إلى حال أرقى في مجال التصور الديني».

لكنه لا يلبث أن يخطو خطوة أشجع في مراجعة الاجماع القومية، إذ يتناول، بين «نزعات التطرف في الاسلام»، السبئية، بوصفها «نحلة تنتسب إلى شخصية غامضة كل الغموض، حتى عدت شبه تاريخية، وهو عبدالله بن سبأ، والرواة يختلفون فيه، إلا أنهم يجمعون على الدور الذي لعبه، وأكثرهم يذهب إلى أنه يهودي من صنعاء قدم الحجاز ودخل في الاسلام كما دخل غيره من اليهود. وقد ابتدع للعرب قضايا شغلت الأفكار وأقامت المجتمع العربي وأذكت فيه الثورة، ولعله الشخص الذي نظم تعاليم الثورة وأعطاهها شكلاً منسقاً مذهباً». ولا يكتف مع بن سبأ، فيقرر «أن برنامجه في قسميه، اللاهوتي والاجتماعي، كان مقتبساً من ديانات عدة وبالأخص في القسم الاجتماعي، إلا أنه سبكه على شكل لا تتنافى به مع روح الاسلام. فهو صاحب فلسفة دينية مقتبسة. وقد أثر أيضاً في الخوارج». وقاد حزب الشعب الذي «كان يجمع جمهور العرب الذي أحس بعدم صلاحية الوضع الراهن للمجتمع، وأن الإصلاح ينبغي أن يمس كل شيء (...) وكان أكبر شخصيات الحزب الشعبي في الشام أبوذر الغفاري...»⁽⁴⁸⁾. ومن دون أن تتبدد الدهشة كلياً، يبقى أن تعدد المصادر الغربية ووقوعها على أرض رخوة، هي العلايلي في هذه الحال، قد يفسر ان بعض أسباب التهافت. فأعمال المستشرقين لا بد أن تكون المرجع الأساسي لكاتب التاريخ، فيما العواطف الأولى ومعها مصادر القومية الأوروبية هي مرجع الكتابة القومية والسياسية. وربما وجد هذا التفاوت ما يعززه في التركيب اللبناني نفسه،

حيث يسير التنافس السياسي مع المسيحيين مع المباهاة الثقافية والحضارية، فيمسي المطلوب تقديم البرهان على أن الصراع مع الغرب في السياسة ليس قطيعةً مع أفكارهم. وهذا، كما قد يترأى لصاحبه، يقوّي الحجة القائلة بمصارعة الغرب لأنها تتقدّم مصحوبةً بوحي له ولطرائقه، وباستعداد إن لم يكن دائماً للنهل منها، فللاستعانة بها⁽⁴⁹⁾.

مع هذا فالمقاصديان⁽⁵⁰⁾ اللبنانيان، والاسلاميان الضالعان في المساجلات الطائفية اللبنانية مع الموارنة، مصطفى خالدي وعمر فروخ، لم يؤخذا بالتفاوت السياسي - الثقافي حيال الغرب على ما فعل العلالي لهذا السبب أو ذاك. وإذا كنا رأينا محمد عزة دروزة يجدد التأويل المسيحي والتبشيري اللاسامي للعالم، فإن خالدي وفروخ يسحبانه على النطاق الثقافي، فيبكران، مع آخرين، في تأسيس الوجهة التي عرفت لاحقاً بنزعة مناهضة الاستشراق.

فمعهما لم يعد من غير المؤلف أن يفسر كاتب عربي خلافه في الرأي أو التاريخ مع كاتب آخر عربي، بيهودية هذا الأخير، الفعلية أو المزعومة. ومن هذا القبيل، مثلاً، رأياً، في كتاب لهما صدرت طبعته الأولى في 1953 وكان له تأثير واسع، أن السبب الأول بين أسباب الخلاف حول تاريخ غوستاف فون غرونيباوم، أنه «يهودي». وعلى هذه اليهودية تترتب نظرة كاملة إلى الكون والمعارف، يصير بموجبها صاحب الرأي المخالف لرأي غرونيباوم، وهو جورج سارطون «الكاثوليكي»، «أدرى بحقيقة الصلات بين العالم الكاثوليكي والعالم الأرثوذكسي من غرونيباوم اليهودي». أبعد من هذا، تصير الهوية الدينية مدخلاً إلى تحزيب العلوم والمعارف وتعضيبها. فغرونيباوم كتب ما كتبه بفعل المسلك الذي أملاه عليه إيمانه وبيئته، وسأسلك أنا المسلك الذي يمليه عليّ إيماني وتمليه بيئتي⁽⁵¹⁾.

غير أن هذه الوجهة شرعت تعم لبنان المسلم. فسنوات الصعود الناصري التي بدأت أواسط الخمسينات، انعكست على البلد المنقسم طائفيّاً انعكاساً حاداً. فإذا جاز أن التباهي الثقافي على أرضية مشتركة، كان مطلوباً في السابق، بل كان شرطاً من شروط النزاع السياسي، فإن الصورة التي تصورت بها الظاهرية الناصرية، وانفجار «السيل الودودي» الذي لا سبيل إلى وقفه، ألغيا تلك الحاجة السابقة. لقد اكتملت شروط جديدة للمنافسة مع المسيحيين في الوقت الذي راح المتنافسون يتعرون من كل أثر للخارج فكراً وثقافة، إذ ردتهم الناصرية وانتصاراتها تامين ناجزين.

وانعكس هذا، في ما انعكس، في المعركة التي خيضت ضد مجلة «شعر» التي رأت إلى نفسها صوت دعوة إلى الحداثة والتغيير التعبيري.

ففي عددها الأول، شتاء 1957، اضطرت المجلة المذكورة لإيضاح بعض مواقفها من مسائل مطروحة:

«وجد شعراء العربية في انتفاضة الجزائر والعدوان على مصر حافزاً للإنتاج، إنما عدالة قضية ما والتحمس لها قلما يكفيان للابداع الفني. الموهبة المتحضرة هي كل شيء

(...) ستظل هذه حال شعرائنا ما لم يدركوا، بهذا الصدد، أن قضية الجزائر لا تتجزأ، وأن صراع الشعوب العربية من أجلها لا ينفصل عن صراع سائر الشعوب». ومن باريس كتب مؤسسها يوسف الخال في 1960، وكانت العام الثاني من عمر الوحدة المصرية - السورية التي أشعرت المسيحيين اللبنانيين بالخوف، مساجلاً الأديبة العروبية سلمى الخضراء الجيوسي: «لا أوافق على سياسة الحكومة الفرنسية في الجزائر، ولكنني أحب باريس. باريس أجمل مدينة في الدنيا». لكنه مضى مؤكداً أن له رأياً شخصياً «لا جماعياً» في أمور التاريخ والوجود، وهذا «فوق كل قومية». وفي السنة نفسها، كتب أدونيس مقالاً حاداً ينتقد فيه «الروح العربية» كما هي متعارف عليها في الشعر والثقافة العربيين السائدين⁽⁵²⁾.

«شعر» بيهم، جنبلاط وشرارة

على أن «شعر» التي أرادت الدفاع عن موقع قدم للثقافة الغربية، بالطريقة التي فهمتها، لم يكن في وسعها أن تشق أي طريق وسط ما يشبه الإجماع على الرجوع الحصري إلى ما «عندنا» وفي «تاريخنا»، والإقتصار على ذلك.

فمحمد جميل بيهم الذي كان في العشرينات، وبمقاييس ذاك الزمن، من متنوري شبان «الثورة العربية الكبرى»⁽⁵³⁾، إذا به في 1957، يتخلّى عن التراث الذي ربطه كقومي عربي مبكر بالرواد القوميين المسيحيين، ممن تأثروا، على نحو أو آخر، بالبروتستانت وتعليمهم. وفي تحوله هذا، أسس وقاد عدداً لا حصر له من التجمعات والتكتلات الطائفية الإسلامية المسكونة بمكافحة «الإمتهارات المارونية» في لبنان المستقل.

هكذا بات يعيب على «خريجي المدارس الأجنبية» أخذهم بما ورد في العهد القديم، معتبراً «أن الأميركيين اشتدت عنايتهم بكتب العهد القديم مذ خفوا للاهتمام بشؤون الشرق، ومذ أقبلوا على دراسة تاريخه وشعوبه وأقطاره. وما أن عنوا بالاستشراق حتى أخذت جامعاتهم تاريخ العبرانيين ولغتهم في طليعة ما تهتم به من الاستشراق».

ولا يلبث أن يستشهد بجريدة يزعم أنها قالت: «بين الكتب التي تدرسها الإرساليات الأجنبية كراس بالفرنسية اسمه «الخليقة». وهو يحل محل التاريخ المعروف بالكتاب المقدس، يبدأ بحياة إبراهيم وينتهي بحياة موسى، بعد أن يعدد حياة داود وسليمان وناحوم ويوشافاط ويسا ويعقوب وغيرهم. وللمبالغة في افهام التلميذ متطلبات المعرفة تركّز له في هذا الكراس صفحة يملؤها بالأجوبة على الأسئلة. وأدخلت المدارس هذا النوع من الكراس مادة في صلب الامتحانات الموسمية بحيث ان التلميذ أو التلميذة لا يمكنهما التقدم في صفوفهما إن لم يحرزوا نقاطاً معينة من علم هذا الكراس ومضمونه. فهل علمت وزارة التربية [اللبنانية] بأمر هذا الكراس؟». وفي تشكيكه بذلك التعليم، وهو تشكيك استفحل في وقت لاحق، اعتبر ان اليهود هم الذين «يرشفون المعرفة [المعتمدة في تلك المدارس] من يابيعهم». أما تاريخهم القديم فيترجح، عنده، بين حدود ثلاثة: الربا والتآمر وتقليد الآخرين⁽⁵⁴⁾.

لكن في الفترة نفسها، وفي 1956 تحديداً، ظهر صوت لبناني مختلف يصعب التعاطي معه كعينة إسلامية، وإن جاز النظر اليه كعينة على تقلب أحوال الفكر والسياسة اللبنانيين تحت وطأة النزاع الطائفي. فكمال جنبلاط الذي بدأ حياته السياسية قريباً من إميل إده و«الكتلة الوطنية» وجماعة الفرانكوفونيين اللبنانيين المتحفظين من العروبة والإسلام، كان على عكس عادل وشكيب أرسلان ومثقفين دروز آخرين استغرقتهم العروبة والإسلام. فهو لم يذهب مذهب المزايدة على الموقف الأكثرية للسنة العرب بمزيد من توكيده، بل أثر إشهار الوضعية الأقلية التي يمثلها، ورأى في الصلة بأوروبا ضماناً لأقليات لبنان بما فيها طائفته الدرزية التي تلتبس همزة وصلها بالإسلام. وتوحي مواقفه، في بداياته السياسية والثقافية، باعتقاده أن ارتباط الطائفة المذكورة بالموارثة ضماناً لها وطريق إلى توسيع مشاركتها في الحياة السياسية. أما «التقدمية الاشتراكية» التي قال بها آنذاك، فأقرب إلى تحديث كان غالباً ما يرتبط بالمسيحيين وينطوي على نفور من نزعات الجمود والاستبداد الأكثرين، اللذين كثيراً ما يردان إلى جذور عثمانية. هكذا تجاوز جنبلاط، ولو نظرياً، العقدة الأرسلانية في الحفاظ على عالم الأريستوقراطية المتفسخ، وكان من أبرز المساهمين في «الندوة اللبنانية» التي صاغت محاضراتها بعض أهم أطروحات النزعة الوطنية اللبنانية ذات اللونين الطاعينين بقدر من التوتر الداخلي، الماروني والتحديثي في آن.

ومن موقعه هذا، رأى الزعيم والمثقف الدرزي ان السياسة الغربية «خلقت دولة سياسية على أساس ديني عرقي وحافظت عليها بين مجموعة من الشعوب معادية تكاد عقلية جماهيرها لم تتحرر إلا قليلاً من طور التجمع على أساس البدائية والصوفية الدينية (...)» كان من الواجب حل المعضلة على أساس قومية منفتحة إنسانياً، وهي وحدها الوصفة المحكمة التي يمكن الإشارة بها في هذه المنطقة الحساسة من العالم على أساس اتحاد فيدرالي عربي يهودي فلسطيني يفسح مجال ادخال فلسطين ودمجها معنوياً، إن لم يكن سياسياً، في مجموعة بلدان الشرق الأدنى». وذهب جنبلاط خطوة أبعد في تقديم اقتراحات للتخلص من القومية، بينها:

«تطهير الكتب المدرسية (بواسطة مؤسسة دولية كالأونيسكو) من التعصب والانحراف الوطني الذي تتميز به، ولربما تجدر كتابة التاريخ من جديد، فإنه لا يوجد تاريخ للعلوم يتفق الناس كلهم عليه.

– تخفيف وحتى الغاء الأسباب الاقتصادية والاجتماعية العميقة التي تجعل من القومية أداة هدامة للحريات الفردية، وانشاء نقطة خامسة تعني خصوصاً بالضمانات الاجتماعية للأمم المتخلفة اقتصادياً، وتكون برعاية الدول الكبرى المثيرة».

بل وصل جنبلاط إلى حد المطالبة، على ما فيها من فجاجة، بأنه «لكي نكون حقاً بشراً علينا أن نتخلى عن كل وطنية، لأن ما نصبو اليه من توحيد لا يتحقق إلا على صعيد حقيقة أعلى». وينقل عنه ناقده القومي العربي محمد جميل بيهم أنه قال أيضاً: «لا يمكن اعتماد حلول تقضي بطرد أبناء فلسطين اليهود منها لأن أي حل على أساس القومية الضيقة لا بد

أن يتجاهل حق الجميع في تحقيق مصيرهم. فالقومية تقول بحقي وحدي متجاهلة حق سواي»، خاتماً بأن «المحبة تجلب المحبة والعدالة تجلب العدالة»⁽⁵⁵⁾. لكن الفترة نفسها كانت تسجل تفاقم الخلاف بين جنبلاط، ورئيس الجمهورية الماروني كميل شمعون، حيث لعبت سياسات المصالح الصغرى في منطقتيها المشتركة، الشوف، دور المحرك الأساس. وهكذا بدأ عد عكسي ما لبث أن وضع جنبلاط في الحضيض الناصري وحوله تالياً زعيماً للأحزاب اليسارية وقوى الاسلام الراديكالي. وما كادت الهدنة المديدة بين الطوائف تنتهي، هي التي تزامنت مع سنوات العهدين الشهابيين في الستينات، حتى ظهر جنبلاط زعيماً للتحالف اليساري - الفلسطيني في لبنان.

مذاك تحول الكلام في مجرى آخر تماماً، فعاد الوعي الأقلي يعبر عن نفسه من طريق المزايدة على الأكثرية بجرعة فائضة من كلامها ووعيتها⁽⁵⁶⁾. والشيء نفسه نلمسه عند كاتب مسلم شيعي، لبناني اعتنق مبكراً لوناً من العروبة المبالغية. فبعد اللطيف شرارة، أبرز المثقفين الشيعة للمرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أصدر في 1964، حين كان البعث والناصرية يحددان الأجندة الأيديولوجية للمشرق، كتاباً بعنوان «الصهيونية جريمة العصر الكبرى». وقد أضيف هذا إلى سلسلة الكتب الكثيرة التي شرع بوضعها في 1947. وكان اللافت فيها وفي صاحبها سعة الاهتمام بشؤون التراث العربي والأدب والفكر القومي في أوروبا في آن.

فهو كتب عن الحجاج بن يوسف بوصفه «طاغية العرب»، والحجاج هو القائد الأموي الذي، لإلحاق الهزيمة بالتمرد الشيعي، دك الكعبة بقسوة نادرة. كذلك كتب شرارة عن جورج برنارد شو، كتابته عن «الجانب الثقافي من القومية العربية». وكانت متابعتها باللغتين الفرنسية والانكليزية، فيما أعطاه اهتمامه بحداثية القومية الأوروبية، فضلاً عن استنكاره بعض الملامح الاستبدادية في التاريخ العربي نفسه، نكهة على درجة من التميز عن بعض أقرانه.

بهذا مجتمعاً استأنف عبداللطيف شرارة تقليداً شيعياً لبنانياً يرقى إلى مطالع القرن، مفاده انبثاق المشاعر العروبية من النوى الثقافية والادارية الخارجة عن اسار الزعامات التقليدية، إلا أنها في الوقت عينه، المتحررة من أية مسؤولية حيال تماسك الجماعة الأهلية واستقرارها. ولما كانت الأخيرة شديدة البعثة والانقسام⁽⁵⁷⁾، فإن «توحيد الأمة العربية» ربما بدا صياغة نظرية مبكرة لتوحيد هذه الجماعة، علماً أن العروبية تلك، والمتحالفة مع البداوة ضد تجمعات السكن المستقر، لم تفعل في الواقع إلا زيادة البعثة.

ولئن استمر هذا التقليد طويلاً ضد الزعامات التقليدية الشيعية للآرياف، وطلباً الاقتراب من حداثة ومدنية (سنية) تجدان في العروبة أيديولوجيتهما، فالبعد الآخر الذي انضوى فيه هو إشهار الحداثة القومية للمثقفين الشيعة، في مقابل ما يناظرها عند زملائهم السنة.

وليس من غير دلالة أن العقد الستيني، حين كتب شرارة عمله المذكور، كان عقد صعود المشروع الاستقلالي للشيعة اللبنانيين بزعامة الإمام موسى الصدر. فهذا الأخير،

ولو من موقع لبناني غير عروبي، عبر عن تحولات جديدة في طائفته أبرزها اتساع فئتي المتعلمين وأثرياء المهاجر الأفريقية، وانطلق مطالباً بالاستقلال المؤسسي عن الطائفة السنية. وغني عن القول إن تلك الوحدة المؤسسية التي عاشت في كنف تعريف اسلامي جامع، كانت قيادتها لمفتي السنة، فيما ترك للشيعة الالتحاق والتبعية.

على أية حال، ذهب شرارة في تميزه لدى تناول المسألة اليهودية، في اتجاه لم يجروا الكثيرون على الإفصاح عنه بهذا الوضوح. فتبرئته من أنزل المجازر باليهود عبر التاريخ، وصولاً إلى النازية، أمر يلزم الكتاب كله. ذلك أن المشكلة «ليست ايطالية مثلاً، ولا ألمانية ولا فرنسية ولا روسية ولا... أميركية. انها عقدة تتعلق باليهود ولا دخل للآخرين فيها من قريب ولا بعيد». فاليهودي انما احتفظ بمشكلته هذه «منذ أقدم الأزمان، وكان ينقلها إلى كل مجتمع يحل فيه، ولا يبالي بمرور الزمن حتى تحجر عقله، وانطوى على حقد دفين على البشرية كلها، وانصرف إلى الافساد والايذاء والقاء التبعة فيما أصابه ويصيبه على غيره». وإذا كان هذا يجيز اعتبار اليهود ممن «قضى عليهم بختنصر ودفنهم طيطش ومحا وجودهم هديران»، مجرد «حقد على الحضارة والتاريخ والضمير الأخلاقي»، صار من المفهوم ان الانفصالية الاجتماعية اليهودية هي الكامنة وراء نشوء اللاسامية. فالتعصب اليهودي هو الذي أوحى بالتعصب النازي والفاشي، حتى ان هتلر هو بمعنى ما ضحية اليهود لأنهم أسسوا العرقية التي وقع هو فيها. بل، وبالحرف الواحد، إن «خطأ هتلر ليس إلا حادثاً طفيفاً نتج عن الجو القديم الذي نقله اليهود إلى العصور الحديثة بعد أن تحرروا، وأتيح لهم أن يعيشوا كغيرهم من البشر في أوروبا». أما تعصب اليهود وعدم اندماجهم وتآمرهم على الشعوب، بمن فيها العرب قبل الاسلام ودائماً، فهو لا غيره سبب كل ما لا قوه من اضطهاد. وذلك طبيعي لأن المشكلة اليهودية أخلاقية لا براء منها.

والصفات التي يلصقها شرارة باليهود واليهودي أكثر من أن تحصى. فهو «مخلوق شاذ شحيح حاقد مغرور، يضمّر غير ما يظهر، ولا يبالي اذا اغتنى بأقل قيمة انسانية، أو صفة حميدة، أو يطمئن أحد إلى صحة نسبه أو صفاء أصله أو استقامة سلوكه». واليهود عبيد وهوام وطفيليات ودواب لا تملك أن تعيش إلا في مناخ خاص من القذارة. وفضلاً عن حبكهم الدسائس والمكائد والتخريب، استغلوا تسامح العالم الاسلامي وأوقعوه في شرك الفساد. حتى ان تحريرهم في اطار الحضارة العربية كان سبيلاً إلى تهديم تلك الحضارة. والشئ نفسه حصل مع تحريرهم في أوروبا التي انهارت ولا تزال آخذة في الانهيار.

والكاتب، من ضمن التنميط العنصري الأوروبي الذي ينقله بالعربية، ينقل نظرية أوروبية معروفة تسري عنده على أوروبا والعالم الاسلامي. والمؤدي ان ميل المجتمعات الطبيعي إلى التقدم يفرز تحرر اليهود «الذين يكشفون آنذاك عن طبيعتهم، مستفيدين من التحلل الناتج عن التقدم، فينشأ عندها الارتداد عليهم. ويصح هذا حتى في العباقة اليهود أو المنسوبين إلى اليهودية أو المضللين بها، كآينشتاين وبرغسن ووايزمن وفرويد وبرتراند راسل وجان بول سارتر وهـ. ج. ولز. فأنت لا تقع على مخلوق يهودي بالغاً ما بلغ من المعرفة والمكانة الاجتماعية والثروة والنفوذ، إلا وهو ينطوي في قرارة سريرته على جذور

هذه المشكلة، ومنه تنتقل بالوراثة إلى ذريته من بعده». ويكرر شرارة «الحقيقة» الراسخة التي هي «أن العربي، أياً كان دينه، «يحتقر» اليهودي ولا يكرهه»⁽⁵⁸⁾.

أما الذي تغافل عنه المثقفون المذكورون جميعهم، فليس أقل من محيط يمتد من المكان الذي يصدر عن ليصل إلى العالم الذي يفترض به أن يكون المستمع و... المقتنع.

هوامش

- (1) محسن إبراهيم. في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي. الطبعة 2. دار الفجر الجديد، بيروت. 1962. ص. 81 و 141.
- (2) عن سهير سلطي التل. حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. 1996. ص. 84.
- (3) الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق. المجلد الأول. مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت. 1994. ص. 19.
- (4) أنظر Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites. Norton. 1987. p. 87 & 92.
- (5) Michael Lind. The next American Nation. The Free Press. 1995. p. 31-32.
- (6) الأعمال الفكرية... المجلد الأول. ص. 202/2.
- (7) المرجع السابق. ص. 202/2 و 203/2.
- (8) المرجع السابق. ص. 253/2.
- (9) هذه على الأقل نظرية برنارد لويس الذي يربطها بهزيمة القبائل العربية أمام الرسول والاسلام الأول، أنظر. Ber-nard Lewis. Semites... op. cit.
- (10) الأعمال الفكرية... المجلد الأول. ص. 214/2.
- (11) صحيح أن هذه التسوية تجدد أحد روافدها في مسيحية زريق، وما قد يترتب عليها من إحجام عن مواجهة تأثيرات الدين - الإسلام في هذه الحال. غير أن عزوفه عن الدور العام والنشاط التنظيمي والحزبي، كان ينبغي أن ينعكس هو الآخر في اتجاه معاكس.
- (12) الأعمال الفكرية... المجلد الأول. ص. 251/2.
- (13) المرجع السابق. ص. 251/2.
- (14) المرجع السابق. المجلد الثالث. ص. 1326/8.
- (15) المرجع السابق. المجلد الأول. ص. 259/2.
- (16) أنظر المرجع السابق. المجلد الثاني. ص. 1034/7.
- (17) المرجع السابق. المجلد الثالث. ص. 1110/8.
- (18) أنظر، مثلاً، المرجع السابق، المجلد الثاني. ص. 731/6 و 820/6 و 823/6 و 896/6. والمجلد الثالث. ص. 1430/9.
- (19) المرجع السابق. ص. 1576/9.
- (20) المعلومات من مقالة بيان نويهض الخوت. محمد عزة دروزة الشاهد والمفكر والمؤرخ من خلال مذكراته السداسية. في «مجلة الدراسات الفلسطينية». العدد 31. صيف 1997.
- (21) ناجي علوش (تحرير). مختارات قومية لمحمد عزة دروزة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. 1988. ص. 87.
- (22) المرجع السابق. ص. 350.
- (23) أخطر من هذا أن إعادة الاصدارات، وزيادة الصفحات، توحيان برتد يتجاوز الكاتب إلى القراء.
- (24) ناجي علوش (تحرير)... سبق الاستشهاد. ص. 768 - 769.
- (25) المرجع السابق. ص. 587 و 586 و 547. كتب دروزة في 1959 واصفاً أحداث العنف التي شهدتها فلسطين خلال النصف الثاني من الثلاثينات، متوقفاً عند ما فعله المسلحون العرب، بما يصلح أن يكون وثيقة ادانة للذين أراد الدفاع عنهم: «كانوا يغزون تل أبيب، معصم اليهود، في الليل والنهار، ويطلقون الرصاص والقذائف، على الأفراد والسيارات، ويشعلون النار في الدور والخوانيت ويلقون الرعب في قلوب سكانها، حتى صار هؤلاء حينما يرون في تل أبيب جماعة تلبس العقال والكوفية يترაკضون مذعورين خائفين. وكان هذا حال طبريا التي كان أكثر سكانها يهوداً. وقد دخلها المجاهدون فقتلوا وجرحوا نحو مئة من اليهود، ودمروا وحرقوا كثيراً من حوانيتهم ودورهم، وخرجوا كما دخلوا مهللين مكبرين...». المرجع نفسه. ص. 545.

- (26) جمال الشاعر. سياسي يتذكر - تجربة في العمل السياسي. رياض الريس للكتب والنشر. 1987. ص. ص. 43 - 44.
- (27) أنظر حازم صاغية. أول العروبة - تخلي الأثرية وتولي الأقلية. دار الجديد، بيروت. 1993.
- (28) أنظر سهر سلطي التل. حركة القوميين... سبق الإستشهاد. ص. 53، وكذلك باسل الكبيسي (تعريب نادرة الخضير الكبيسي). حركة القوميين العرب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت. 1985. ص. 81.
- (29) أنظر أحمد بدران. الاتجاه الواحد في فكر أحمد بدران. المركز العربي للأبحاث والتوثيق، بيروت. 1996. خصوصاً الفصل الثاني.
- (30) أنظر علي ناصر الدين. قضية العرب (ط 3). منشورات عويدات، بيروت. 1963. ص. 121 مثلاً. (الطبعة الأولى التي صدرت في 1946، كانت عن «دار العلم للملايين»). واقع الحال أن ناصر الدين كانت له تأثيرات أخرى في ما يتصل بموضوعنا. فهو شدد أيضاً على «النخبة»، كما ساهم مع آخرين في توضيح مفهوم «الجماعة» و«الأمة» العثمانيين، بمعادلته المتكررة وشبه الحصرية بين «العرب» وبين «المسلمين والمسيحيين» وحدهم. أنظر ص. 143 و158.
- (31) أنظر ب. حركة القوميين... سبق الاستشهاد. ص. 61 - 62.
- (32) المرجع السابق. ص. 67 - 70.
- (33) يوجز أحد أبرز منظري الفاشية الإيطالية، جيوفاني جنتيل، هذا المبدأ بقوله: «حين، في إحدى المناسبات، كانت الفاشية تعلن برنامجاً، هدفاً، تصوراً، لكي يصار إلى إدراكه في العمل، فإنها لم تكن تتردد في التخلي عنه حين يكشف في الممارسة أنه غير كاف، أو غير متماسك، مع مبدأ الفاشية (...) فما من فكرة لها قيمة ما لم يتم التعبير عنها في العمل (...) إذن، هل الفاشية «مناهضة للثقافة» على ما اتهمت غالباً؟ إنها بصورة بارزة مناهضة للثقافة، وبصورة بارزة مازنينة، هذا إذا عطينا بالثقافة طلاق الفكر والعمل، المعرفة والحياة، والعقل والقلب، النظرية والممارسة؟». عن Communism, Fascism, and Democracy-Theoretical Foundations. second ed. Random House. 1972. p. 340.
- تأخر ظهور العمل الكتابي الأول الذي أريد له أن يصيغ نظريتها إلى 1956. يومها صدر كتاب «مع القومية العربية» الذي ألّفه الفلسطيني - السوري الحكم دروزة (قريب محمد عزة) والعراقي حامد الجبوري، من دون أن يضيف شيئاً إلى المتعارف عليه في أدبيات القومية العربية، وفي الميل إلى اخراج «القومية» و«الأمة» من القرن التاسع عشر ومدهما على نطاق زمني مديد. واللافت في الاسمين اللذين صاغاً بدايات البلورة النظرية للحركة، أن أولهما (دروزة) ما لبث أن أصدر، إبان غليان الصراع القومي - الشيوعي، كتاب «الشيوعية المحلية ومعرفة العرب القومية» (صدر عن «دار الفجر الجديد» بيروت. 1961. وقد أعيد طبعه مراراً في السنوات التالية) الذي تحول أحد مراجع العداء للشيوعية في الأجواء الناصرية والبعثية. أما الثاني (الجبوري)، ففي وقت لاحق انضم إلى البعث وصار أحد وزراء الرئيس صدام حسين، ومن ثم أحد سفرائه، حتى إذا شرع النظام العراقي ينهواى بعد تحرير الكويت، فر وانضم إلى المعارضة. أما كتابهما الذي اعتبر «منهجاً للحركة، فشرح «عقيدتها» من خلال تقسيمها إلى «أهداف بعيدة» وأخرى «قريبة»، معتبراً أن الهدف القريب الثالث هو «القضاء على إسرائيل بالشار». عن ناجي علوش. المسيرة إلى فلسطين. دار الطليعة، بيروت. 1964. ص. 146. في 1959 أصدرت كتباً بسيطاً آخر حمل عنوان «في التثقيف القومي»، قبل أن تبنى «فلسفة الثورة» لجمال عبدالناصر، وتلحقه سريعاً بـ «ميثاق» الجمهورية العربية المتحدة.
- (34) منظمة الاشتراكيين اللبنانيين (تقديم محسن ابراهيم). لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ (حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية) - تحليل ونقد. دار الطليعة، بيروت. 1970. ص. 19.
- (35) تفرعت المجموعة التي حكمت اليمن الجنوبي (السابق) ما بين استقلالها عن بريطانيا، ووحدها مع الشمال، عن «حركة القوميين العرب». وخلال حكمها المديد تحت اسمي «الجبهة القومية» ثم «الحزب الاشتراكي اليمني»، خيضت «حروب رفاق» لا حصر لها، ولا عد لأكلافها الانسانية والاقتصادية. في هذه الحروب لعبت المنافسات القبلية دور المحرك الأساسي، وإن وجدت، في غالب الأحيان، أغطية أيديولوجية وسياسية تستر بها.
- (36) يوسف إيش (تحقيق). مذكرات الأمير عادل أرسلان (3 أجزاء). الدار التقدمية للنشر، بيروت. 1983. ج 1 ص. 481. ج 3 ص. 1146. ويتكرر تدمير أرسلان، بالمعنى نفسه، في صيغ متقاربة. ففي 19 نيسان 1952، يستهجن أن في إسرائيل مائتي ألف عربي تعاملهم حكومتها معاملة الأسرى، وفي لبنان لا يرى النواب والوزراء بأساً في أن يكون بعض الجند اللبناني بقيادة يهودي بحجة المساواة الدستورية بين الطوائف. ثم يعود، بعد أيام، إلى الموضوع نفسها، إذ «أعداء العروبة في لبنان يهدون للصلح بينه وبين إسرائيل، وليس الصلح بينهما هدفهم الأخير لكنهم يريدون الترويل [التنازل] لإسرائيل عن جبل عامل [الجنوب] بما فيه من مياه الليطاني وأنابيب للنفط (...) فاليهود لم يعدموا وسيلة لتحريض بعض صحف بيروت على مصر وسورية وغيرهما من الدول العربية». المرجع نفسه.

- ج 3 ص. 1291. وج 3. ص. 1293.
- (37) Laura Zittrain Eisenberg. *My Enemy's Enemy - Lebanon in the Early Zionist Imagination*, أنظر Elath Eliahu. *Phoenician Zionism in Leb-* وكذلك 1990-1948. Wayne University Press, Detroit. 1994. anon. in *Jerusalem Quarter* 42, Spring 1987. يصف البريطاني لونغريغ البطريرك الماروني عريضة بأن «سياسته كانت عموماً مؤيدة للصهيونية ومعادية للشيوعية»، أما المطران الماروني هو الآخر، مبارك، فيعتبره قائد الدعم الماروني للصهيونية. S.H.Longrigg. *Syria and Lebanon under French Mandate*. Oxford University Press. 1968. p. 252f & 253f. إلى ذلك، ربما خلا بعض المسيحيين المدينيين وذوي التعليم الغربي ممن شاركوا في الحوار، من العواطف اللاسامية فعلاً، إلا أن هذا كله يبقى بلا أدلة قاطعة، فضلاً عن كونه هامشياً بالقياس إلى سيادة العواطف المذكورة الوسط المسيحي.
- (38) ي. إيش (تحقيق). مذكرات الأمير عادل... سبق الاستشهاد ج 1. ص. 67. هذه الموضوعات لا تني تتكرر، على تعدد الأشكال، في ما يكتبه أرسلان. ففي 23 نيسان 1950 وكانت إسرائيل نشأت واستقرت، يعلق على حفلة اسرائيلية في أنقرة: «علمت انهم اختاروا أجمل اليهوديات وأحسنهن رقصاً لجلب الأحباب وخلق الألباب، كما علمت أن النساء الموظفات في سفارة إسرائيل سيعدن من حيث أتين لأنهن لم يثبتن البراعة المطلوبة في التجسس. وسيخلفن يهوديات من ذوات الخبرة والتجربة كيهوديات أميركا والمجر ورومانيا». ج 2 ص. 994.
- (39) أنظر حازم صاغية. تعريب الكتاب اللبناني: الحزب، السلطة، الخوف. دار الجديد، بيروت. 1991. الفصل الأول.
- (40) أنظر وضاح شرارة. في أصول لبنان الطائفي - خط اليمين الجماهيري. دار الطليعة، بيروت. 1975.
- (41) ي. إيش (تحقيق). مذكرات الأمير عادل... سبق الاستشهاد. ج 2. ص. 854.
- (42) توجد العينات الأبرز في المرجع السابق. ج 1. ص. 32 و 47 و 53 و 103 و 169 و 407 و 271 و 272 و 322 و 361 و 366 و 400 و 432 و 447 و 456. وج 2 ص. 627 و 755 و 868 و 909 و 970 و 995.
- (43) العبارات الثلاث الوحيدة المغايرة، والتي تخترق سياقاً كاملاً من العظام اللاسامي، هي التي يوردها أرسلان عن إيطاليا في 1938، حيث «بدأت تفصل كبار الموظفين من اليهود في بلادها. يهود إيطاليا قليلو العدد، أكثرهم من أهل العلم والمعرفة، وقد امتزجوا بالشعب الطلياني وهم لا يتكلمون سوى الطليانية، فهم اجمالاً أكثر وطنية من كل يهود أوروبا (...) غداً ينضم يهود إيطاليا إلى الصهيونية كما انضم إليها يهود المانيا». ج 1. ص. 169. وتساؤله في 30 تموز (يوليو) 1945: «ما حيلة العرب في قوم لا يحبهم إلا أمجورهم، لكن محبة الناس لهم وبغضهم سواء في مضرة فلسطين. في تركيا وسورية وبغداد ومصر يهود عرفت الكثيرين منهم فلم أشعر بشيء يبعدني عنهم أو أسر لنكبة تصيبهم، لكن أولئك الصهيونيين الذين يحاولون ملكاً في بلادنا لا أجد لهم في قلبي أثراً للرحمة، لأن خطرهم هو أعظم الأخطار ونجاحهم في مشروعهم سيحسم الأمة العربية يوماً على أعمال سيوفها في رقابهم». ج 1. ص. 526. وتحفظه في 5 تشرين (نوفمبر) 1945: «إن صحت الأنباء فتظاهرات مصر جنائية على مصر والعرب. كيف يسهل جلاء الانكليز عنها والألوف من أبنائها يعتدون على الأجانب والكنائس وينهبون المخازن، فيصل أذاهم إلى المسلم والمسيحي واليهودي على السواء، بينما الغرض هو الاحتجاج على مطامع الصهيونيين واستنكار تصريح بلفور». ج 1. ص. 556.
- (44) الشيخ عبدالله العلايلي. دستور العرب القومي. دار الجديد، بيروت. 1996. (صادر أصلاً في 1941). ص. 18 و 108 و 115 و 178.
- (45) أنظر حازم صاغية. «الحداثة» و«الأصالة» في مختبر محدد - أنطون سعادة نموذجاً. مجلة «أبواب». العدد 14، خريف 1997.
- (46) المرجع السابق، ص. 176 و 222.
- (47) أي من دون المضامين الأساسية الأخرى للحداثة: البعد الانساني والبعد القانوني - الدستوري.
- (48) الشيخ عبدالله العلايلي. تاريخ الحسين: نقد وتحليل. دار الجديد، بيروت. ط. 2. 1994. (صادر أصلاً في 1941). ص. 74 و 91 و 99 و 129.
- (49) ربما كان مفيداً أن يشار إلى أن العلايلي ابن حي بيروتي يعرف بـ «حي بيضون»، هو امتداد للمنطقة المسيحية الشرقية من بيروت، ويوصف أهله المسلمون السنة بأنهم أقرب إلى المسيحيين بعاداتهم، فضلاً عن أن تبادلهم التجاري معهم، وأبناءهم يتعلمون في مدارس مسيحية، كما أنهم يفترون للمرشحين عن المنطقة المسيحية. وربما كان لهذا المعطى دوره في التباسات العلايلي واحتقاناته، ومن ثم أفكاره.
- (50) نسبة إلى مدرسة المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت.
- (51) الدكتور مصطفى خالدي والدكتور عمر فروخ. التبشير والاستعمار في البلاد العربية - عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت. الطبعة الرابعة. 1970. ص.

- ص. 249-251.
- (52) مجلة شعر. عدد شتاء 1957. ص. 108-109. وعدد صيف 1960. ص. 132 و136. وعدد خريف 1960. ص. 148. وتستمر المعركة طويلاً بعد أن تتصدى لخوضها مجلة «الأداب»، فتكتب «شعر» بتوقيع «هيئة تحريرها»، افتتاحية طويلة ضد «الأداب» الناصرية في السياسة والكلاسيكية في الأدب، وضد حملتها عليها بحجة أنها «شعبوية» وأنها «تنتكر» للثقافة العربية، و«تهدم» اللغة العربية، وأنها قومية سورية. وهذه التهمة كانت آنذاك، وفي جو الانقلاب العسكري للقوميين السوريين، بمثابة وشاية مكارثية لا يمكن أن يبررها أي شيء، بما في ذلك الأصول القومية السورية لبعض شعراء «شعر» وكتابتها. وقد ردت افتتاحية «شعر» على تهمة القومية السورية ودانت العمل الانقلابي ولا دستوريته، ومضت مؤكدة على عروبة إنسانية مفتوحة. أنظر عدد ربيع 1962، ص. 5-16.
- (53) أنظر محمد جميل بهيم. العهد المخضرم في سوريا ولبنان 1918-1922. دار الطليعة، بيروت.
- (54) محمد جميل بهيم. العروبة والشعوبيات الحديثة. مطابع دار الكشف، بيروت. 1957. ص. 146 و147 و148 و149-156. بعد سنوات قليلة، أصدر بهيم كتاباً عن المرأة العربية فعزا تدهور وضعها إلى تمكين غير العرب، في عصر «الانحطاط»، من شؤون العرب. أنظر محمد جميل بهيم. المرأة في حضارة العرب والعرب في تاريخ المرأة. دار النشر للجامعيين، بيروت. 1962. الفصل العاشر خصوصاً.
- (55) عن محمد جميل بهيم. العروبة... سبق الاستشهاد. ص. 112-117.
- (56) في 26 حزيران (يونيو) 1974 نقلت صحيفة «البيرق» البيروتية ما دار بين كمال جنبلاط لدى زيارة له إلى دمشق والرئيس الأسد مصحوباً بوزير خارجيته وقادة البعث. فحين قال أحد السوريين: أن العرب اليوم يتذكرون هتلر إيجابياً، علق جنبلاط بأنه على الأقل كان أنقذنا من الصهاينة. ونصح بعدم أخذ مواقف حادة ضد النازية، مستشهداً بـ «دراسات» تقول إن عدد اليهود الذين قتلهم النازيون تم تضخيمه كثيراً، وأن هناك مجموعات ضخمة منهم تمكنت من الهرب من ألمانيا.
- وإذا كان ثمة من يشك بهذه الرواية، فالمؤكد أن جنبلاط أصدر، بعد سنوات قليلة، كتاباً عنصرياً عن الموازنة والعلويين، إبان خلافه مع الحكم السوري عشية اغتياله. الكتاب أصدرته في باريس مجلة «الوطن العربي»، الممولة من بغداد، بعنوان «هذه وصيتي». كذلك قال إن الوضع النموذجي في لبنان لا يقوم إلا إذا قتل ثلث الموازنة وهاجر ثلثهم وأسلم ثلثهم الثالث. وقد شهد بصحة القول معاونه آنذاك، والوزير اللبناني لاحقاً، محسن دلول الذي استدرك «لكنها كانت من التعابير أو الأقوال أو المبالغات أو النكات...». أنظر حوار غسان شربل معه، في مجلة «الوسط» في 10 آذار (مارس) 1997. جدير بالذكر أن صاحب نظرية الأثلاث الثلاثة هو قسطنطين بترفيتش بويدونوستزيف (Pobyedonostzev)، مسؤول السنود الأرثوذكسي الروسي المقدس، الذي عرفت عنه دعوته في 1898 إلى «حل» المشكلة اليهودية في بلاده بقتل ثلث اليهود وترحيل الثلث وتنصير الثلث الثالث. أنظر. James Parkes. A History of the Jewish People. Penguin. 1964. p. 164.
- (57) أنظر وضاح شرارة. الأمة القلقة - العاملون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية. دار النهار للنشر، بيروت. 1996.
- (58) عبداللطيف شرارة. الصهيونية جريمة العصر الكبرى. دار المكشوف، بيروت. 1964. ص. 15 و18 و21 و24-25 و52 و53 و73.

